شاد الله الزاهدي

كتاب في أصول الفقه الحنفي

للعلامة

منصور بن أحمد مؤيد الشهير بابن القاآني

عالم بالأصول من فقهاء الحنفية خوارزمي

الأصل سكن في مكة المكرمة وتوفي عام

٧٧٥هـ رحمه الله تعالى.

المحقق المدقق

أحمد محمد سردار مدير المكتبات

الوقفية الإسلامية بحلب

١





بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

باب الامر قدم الشيخ باب الامر والنهي على ساير الابواب اعتناء بشانهما لان مدار التكليف ومنها الكتاب لبيان اصول الفقه الذي يبحث فيه عن احوال المكلفين من حيث يصح ويفسد ويحل ويحرم ثم قدم باب الامر على النهي اما لان المطلوب به الوجود وبالنهي العدم والوجود اشرف من العدم فكان ما يقتضي الوجود احق بالتقديم واما لان النهي مركب والامر جزؤه على ما قيل والمفرد مقدم طبعا فقدم وضعا واما لان بيان موجب النهي متوقف على بيان موجب الامر كما ستقف عليه بغير توقف على بيانه والموقوف عليه بوسط او بغير وسط يجب تقدمه على الموقوف ضرورة قال وهو في قول القايل لمن دونه افعل المراد من القول معناه المصدري لا المقول كما خطر ذلك في بعض الاوهام لان ذلك صيغة الامر لا الامر كما صرح به صاحب المفتاح حيث قال فيه والامر في لغة العرب عبارة عن استعمال نحو لينزل وانزل ونزال على سبيل الاستعلاء وكما قال صاحب الكشاف في سورة البقرة الامر طلب الفعل ممن هو دونك وبعثه عليه وكما قال الامام الرازي في محصوله الامر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء وكما قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وبه يخرج النهي والدعاء والالتماس وبقوله افعل قول القايل لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا او اطلب منك ان تفعل كذا فان ذلك وان كان طلب تحصيل الفعل ممن دونه بالقول وليس بامر قال العلامة النسفي وبه يظهر ضعف قولهم انه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء قلت انما يتوجه هذا الدخل عليهم ان لو لم يكن مرادهم بذلك طلب الفعل بالقول الموضوع له وهو ممنوع والصيغ التي ذكرت غير موضوعة للطلب بل هي اخبارات عن الطلب لا انشاءات وقد يورد على عكس هذا التعريف بان الامر قد يوجد بدون هذا اللفظ بان يوضع له لفظ اخر كجرب وغيره او يعبر عنه بلغة اخرى فلا يكون جامعا وعلى طرده بانه يصدق على الصادر عن المبلغ والحاكي والساهي والنايم مع انه لا يسمى امرا فلا يكون مانعا واجاب عن الاول بانه انما يرد ذلك ان لو كان مراده تلك الصيغة على الخصوص وليس كذلك كما يعرف ببادي الراي بل المراد به كل قول يدل على طلب الفعل بنفسه سواء كان عربيا او غيره فاندفع به ايضا ما قيل انه غير مانع لان هذه الصيغة قد تكون للتهديد والتعجيز وغيرهما فالتجوز في التعريفات مما يجب الاحتراز عنه لان ذلك مما لا يكون المراد فيه ظاهرا اما عند ظهوره فلا وعن الثاني بانا لا نسلم ان تلك الصور يصدق عليها قول القايل لمن دونه افعل يوضحه ما قال الصغير لو قال ان بعت لك ثوبا ملكه الا لحنث الا اذا قصد البيع لاجل المخاطب واعلم ان اعتبار العلو منظور فيه بل المعتبر الاستعلاء كما اختاره اكثر الاصوليين وابو الحسين البصري اذ الامر قد يصدر

من الادنى الى الاعلى ولان من قال لغيره على سبيل الاستعلاء افعل يقال انه امره وان كان ادنى رتبة من المقول له افعل ولهذا يصفونه بالجهل والحمق ويمكن ان يقال مع تسليم ان المعتبر فيه الاستعلاء ان العرف هو الامر الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان الامر اعلى رتبة منه قوله ولا يتوقف حقيقته على ارادة الفعل اعلم انه لا خلاف ان طلب الامر امتثال المامور شرط صيرورة هذه الصيغ امرا ولهذا عرفوه بالقول الطالب للفعل اما ارادة الامر ذلك فليس بشرط عند اهل السنة وقالت المعتزلة ان ذلك شرط لكن اختلفوا فيما بينهم فقالت البغدادية منهم ارادة الله تعالى فعل نفسه لو انه فعل وهو غير ساه ولا مكره وفعل غيره هو حثه وامره به فيكون الامر عين الارادة حينئذ فقال غيرهم ان الارادة غير الامر لكنها عين الطلب والعلم والحق ان بعض اهل السنة قالوا بكون الخلاف بنائيا لا ابتدائيا ومنهم من قال ان الارادة صفة توجب للحي حالا لاجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه فعلى هذا لا يكون الخلاف ابتدائيا استدلالا لمعتقديه على ذلك بان الامر قد يوجد بدون الارادة الا ترى انا لو فرضنا سيدا ضرب عبده ورفع امره الى السلطان وانكر ذلك متوعدا اياه بالاهلاك فاعتذر بان ذلك كان جزاء على مخالفة امره واحضر العبد واراد امتحانه بحضرة السلطان تمهيدا لعذره وقال له اسقني فان السيد هذه الحال لا يريد من عبده الامتثال اذ العاقل لا يريد هلاك نفسه مع ان هذه الصيغة امر بدليل حسن المعاقبة على الترك فلو كان الامر موقوفا على الارادة لما وجد بدونها والاعتراض عليه من وجهين احدهما لا نسلم ان هذه الصيغة امر بل المولى في هذه الحالة ممتحن وكلامه امتحان قوله بدليل حسن المعاقبة قلنا لم لا يجوز ان يكون صورة الامر عند العراء عن القرينة الصارفة من الارادة بالنظر الى العبد كافية في حسن المعاقبة على الترك وثانيهما انه لو تم هذا البيان لما توقف الامر على الطلب ايضا اذ العاقل لا يطلب هلاك نفسه على انه لا يكون حجة على النافين للمغايرة بين الارادة والطلب والامر والارادة والحق ان هذه الخلافية مبنية على خلافية اخرى وهو ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عند اهل السنة لزمهم القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المامورين بالايمان لم يؤمنوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة ما احتاجوا الى القول بالانفكاك وتحقيق هذه المسألة في علم الكلام وهو حقيقة في هذه الصيغة عندنا لا خلاف ان لفظ الامر بمعنى طلب الفعل من الغير حقيقة في القول المخصوص وانما الخلاف في انه هل يطلق بهذا المعنى على الفعل بطريق الحقيقة فذهب الجمهور الى انه لا يطلق عليه خلافا لبعض الصحابة الشافعي ثم اختلفوا فقال بعضهم انه مشترك بينهما وقال بعضهم انه متواطئ لا لفعل عدم الطلاق الا عليه بطريق الحقيقة لا يستلزم ان لا يكون موجبه فلعل ذلك ثبت بسبب اخر لانا نقول انما يقولون بان الفعل موجب لاعتمادهم ان ذلك امر فلما انتفى ذلك انتفى الوجوب لعدم القائل بالفصل واستدل

المصنف له بوجوه الأول انه يصح ان يقال فلان يفعل كذا ويأمر بخلافه عرفا ولغة ولو كان الفعل امرا
لما صح هذا التركيب وعد من التناقض بيان ذلك ان الفعل لو كان امرا لكان قولنا يفعل كذا
في قوة قولنا يأمر بكذا وقولنا يأمر بخلافه في قوة قولنا لا يأمر بكذا فينضم احدهما الى الاخرى فيكون
التركيب هكذا فلان يأمر بكذا ولا يأمر بكذا وهو تناقض صريح لا يقال التناقض في الاصطلاح
عبارة عن اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب بحيث يستلزم صدق احدهما لذاته كذب الاخرى
ولا يصدق ذلك على هاتين القضيتين فلا يكون من التناقض في شيء على ان اتحاد الزمان الذي هو شرط
التناقض مفقود هنا لانهما مطلقتان فلا تتناقضان وايضا فان فلانا من قبيل الكناية عن الاعلام
فلا يخلو اما ان يكون كناية عن شخص او عن غيره وعلى التقديرين لا يتم هذا الدليل اما على الاول فلانا
نمنع كون عدم التناقض لكون الفعل ليس بامر بل لان امره بخلافه يشير الى انه من خواصه وهو غير
محل النزاع واما على الثاني فلانا نمنع ان قولنا يفعل في قوة قولنا يأمر اذ المراد فعل النبي ولانا
نجيب عن الاول بانه انما يرد ذلك ان لو كان المراد منه المعنى المصطلح وهو ممنوع بل المراد منه التعاند وكثيرا
ما يستعمل التناقض بهذا المعنى سلمنا ذلك لكن انما يرد عليه ان لو كان جميع تلك القيود ماخوذة في اصطلاح
الفقهاء وهو ممنوع الا ترى ان ابن الحاجب عرف التناقض في مختصره بانه كل قضيتين اذا صدقت
احديهما كذبت الاخرى وبالعكس ولم يقيده بقوله لذاته ومن مارس استعمال الفقهاء التناقض اطلع
على ان ذلك ليس بماخوذ عندهم وعن الثاني بانا لا نسلم انهما مطلقتان بل موقتتان بالحال لغة على الاصح او عرفا
لان اهل العرف يمنع احديهما بالاخرى وعن الثالث بانا نختار الشق الثاني ونخصه الخلاف في فعل النبي
قلنا ليس كذلك بل هو مطلق يدل عليه استدلال الائمة بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد والوجه الثاني هو ان
الامر لو كان حقيقة في الفعل لاطرد لان الطرد من علامات الحقيقة وهو منتف اذ لا يسمى الاكل والشرب امرا والمجاز لا الاشتقاق
منه لانه من علاماتها فيسمى الاكل والشرب امرا بذلك واللوازم كلها منتفية فينتفي الملزوم وسقط بهذا
التقرير الايراد ما قيل بان فعل الطبع خارج عن محل النزاع فلا يستقيم هذا الاستدلال والوجه الثالث
هو ان لكل مقصود صيغة تدل عليه والا يلزم قصور العبارات عن المقاصد فيختل الغرض المطلوب من
وضع الكلام فيكون للمراد بالامر ايضا صيغة تدل عليه لانه معنى مقصود واذا كان له صيغة موضوعة
كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختصة بالعبارات الموضوعة
لها بل تخصيصه بالعبارة اولى لانه مدار الدين وبه يحصل الابتلاء فان قيل هذا الدليل انما يقتضي
اختصاص المراد بالامر بمطلق الصيغة لا بصيغة الامر قلنا ليس المدعى الا اختصاص ذلك بالصيغة
ونفي كونه مستفادا من الفعل لاختصاصه بصيغة مخصوصة فلا يكون قوحا في المطلوب ولكن في هذا الوجه

الوجه ضعف لا يخفى فتامله واطلاق اسم الامر جواب عن استدلال الائمة بان الامر قد يستعمل
في الفعل قال الله تعالى اتعجبين من امر الله وقال تعالى وما امر فرعون برشيد والاصل في الاستعمال
الحقيقة قلنا المراد من الاية الاولى القول وكذا من الثانية لتقدم قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون
اي اطاعوا او الرشد الصواب والقول يوصف به وان سلم الصادق على الفعل وقد نص ابو الحسين
البصري ان اطلاق الامر على الشان حقيقة كاطلاقه على القول المخصوص قال ان عز امرا يسود
من يسود وهو غير محل النزاع سلمنا استعماله فيه لكنه مجاز بطريق اطلاق السبب على المسبب
ودليلكم معارض بان الاصل عدم الاشتراك والترجيح معنا اذ المجاز خير من الاشتراك والتواطؤ
باطل لانه قول حادث خارق للاجماع السابق على انه يفهم منه عند الاطلاق القول وهنا فلو كان
متواطئا لما فهم ذلك لان العام لا دلالة له على الخاص كلا دلالة الحيوان على الانسان قوله يدل
على صحة نفي الامر يعني صحة نفي الامر عن الفعل دليل استعمال الامر فيه بطريق المجاز وتحريره انه
اذا لم يوجد النقل من اهل اللغة بان هذا اللفظ حقيقة في كذا او مجاز فيه فعلامة كونه مجازا فيه
ان يصح نفيه عن ذلك المسمى ثم هنا يصح نفي الامر عن الفعل فانه يصح ان يقال ان فلانا لم يأمر اليوم
بشيء مع كثرة افعاله واذا تكلم بالقول المخصوص لا يصح ذلك فثبت ان الامر مجاز في الفعل حقيقة
في القول قال ابن الحاجب ان صحة النفي لا يصح ان يكون علامة للمجاز لانه يؤدي الى الدور لان صحة
النفي يتوقف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفي لزم الدور قلنا معرفة كونه مجازا في الحال
يتوقف على صحة النفي في مجاري استعمالاتهم وذلك لا يتوقف على معرفة كونه مجازا في الحال فلا دور
والذي حقق ان الامر مجاز في الفعل ان الامر المراد به الفعل يجمع على امور لا غير فاذا اريد به
القول يجمع على اوامر لا غير واختلاف الجمعين بحيث يختص كل واحد منهما بمعنى يدل على اختلاف
المعنيين وح لا يخلو اما ان يكون لفظ الامر حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي او مجازا فيهما او حقيقة
في الفعل مجازا في القول او بالعكس لا سبيل الى الاول لان الاشتراك خلاف الاصل ولا الى الثاني
والثالث لانعقاد الاجماع على خلافه فتعين الرابع وهو المطلوب فان قيل التفريق
بين الجمعين دليل كون كل واحد منهما حقيقة اذ المجاز لا يفارق الحقيقة في الجمع قلنا
لا نسلم ذلك الا ترى ان اليد يجمع على ايادي اذا اريد بها النعمة وعلى الايدي اذا اريد بها الجارحة
مع انها مجاز في احدهما وحقيقة في الاخر وذكر في المعتمد ان اوامر ليس بجمع الامر لان اهل اللغة
صرحوا بان فعلا لا يجمع على فواعل بل هي جمع آمرة كضوارب جمع ضاربة وح يضعف هذا الجمع
وحمل اوامر جمع امر مجازا كان صيغة افعل جعلت آمرة وجمعت على اوامر كما جمع نهي على
نواهي بهذا التأويل تعالى ما لنا هيه اي نهي قلنا يجوز ان يكون اوامر جمع الجمع ايضا

معنيٌّ عنه واشيرة بجزء اراه امط وزعط قوله ويؤيد هذا المقال اي يؤيد ما قلنا ان الفعل لا يسمى

امرا حقيقة ان النبي عم لما واصل في الصوم وواصل اصحابه انكر ذلك عليهم حيث قال لست كاحدكم

اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فلو كان الفعل امرا حقيقة لكان امرا بالفعل ومنكرا عليهم ذلك

الفعل بعينه وفساده لا يخفى لا نقال منع النبي عم ذلك منه دليل اختصاصه به وهو غير محل النزاع

لانه لا يرد على ما احترزنا من التحرير ويؤيده ايضا ان النبي عم لما خلع نعليه في الصلوة خلعوا نعالهم

فقال منكرا عليهم بعد الفراغ من الصلوة ما لكم خلعتم نعالكم قالوا لانا رايناك خلعت نعليك فقال

ان جبريل عم اخبرني ان فيهما اذى فلو كان الفعل امرا لما انكر الموافقة عليهم وفيه نظر لانه لو صح هذا البيان

ما جاز الا بان ان مثل فعل النبي عم وهو خلاف المذهب لا نقال حصابي النبي عم وما فعله اعلم حقيقة

مستثنى من جواز الاتباع في فعله عم لانه ممنوع قوله ثم الامر المطلق اعلم ان صيغة الامر ترد لمعان

للايجاب نحو اقيموا الصلوة وللندب نحو كاتبوهم وهو لمنافع الدين ويقرب منه التاديب نحو كل مما يليك

وللاباحة نحو فاصطادوا وللارشاد نحو ما ستشهدوا وهو لمنافع الدنيا وللتهديد نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء

فليكفر وللامتنان نحو وكلوا مما رزقكم الله وللاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين وللتسخير نحو كونوا قردة

نحو فاتوا بسورة وللاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية نحو فاصبروا او لا تصبروا وللدعاء نحو اللهم

اغفر لي وللتمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون وللتكوين نحو كن فيكون

فلما احلفت ذو الاستعاب قال بعض ان صيغة ليس لها موجب خاص بل هو مجمل في حق الحكم متوقف

حتى يتبين المراد بالدليل وسمي الواقفية وقال بعض المالكية انه حقيقة في جواز الفعل والاصل عدم الوجوب

والندب فيثبت الاباحة وقال بعض الاشاعرة انه لترجيح الفعل والاصل عدم الوجوب بالبراءة الاصلية

فيحمل على الندب وهو مذهب ابي هاشم وقيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل مطلق على الوجوب

بطريق التواطؤ وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين انه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وهو المختار لوجهين

احدهما ان ترك امتثال الامر معصية لقوله تعالى افعصيت امري والمعصية سبب استحقاق العقاب

لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا فترك الامر سبب استحقاق العقاب

ولا يستحق العقاب الا بترك الواجب فيكون الامر للوجوب لا نقال لو كان ترك امتثال الامر معصية

لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون تكرارا بان الاية حكاية حال ملائكة لعله امره يلعن على العرب

يكون الامر فيها متعينا للوجوب وان العقاب مختص بالكفار بقرينة الخلود لانا نجيب عن الاول

بحمل قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون على المستقبل وما قبله على الماضي وعن الثاني والثالث بانه رتب بفعل المعصية

المعصية بمخالفة الامر مطلقا فيكون هو المقتضي لاستحقاق العقاب وعن الرابع ان الخلود والمكث الطويل

ان عند بعض المتكلمين الفاسق مخلد كالكافر فلا يصلح قرينة فان قلت هب ان هذا

الدليل يقتضي كونه حقيقة في الوجوب لكن لا ينفي كونه حقيقة في غيره ايضا قلت لما فهم الوجوب

منه عند الاطلاق دل ذلك على ان الاحتمالين له سواء اذ لو كان مشتركا او متواطئا لما فهم منه الوجوب

الا بقرينة على ان المجاز اولى من الاشتراك وثانيهما ان الامر فعل متعد لازمه الايتمار بمعنى امتثل ووجود المتعدي

بدون لازمه محال مقتضى القياس ان لا ينفك الايتمار عن وجود الامر كما لا ينفك الانكسار عن الكسر والاخراج

عن الخروج والانكسار عن الكسر لكن قلنا تراخي وجود اللازم هنا الى زمان اختيار المكلف تحاميا عن

الجبر فيكون الثابت ما هو اشد افضاء الى الوجود وهو الوجوب فيبقى الوجوب في ذمة المطلق جبرا من

غير اختيار منه على وجه لا بد للمكلف من الاتيان بموجبه شرعا حتى يستحق العقاب قوله وفيه نظر

من وجوه اما اولا فان الخلاف في صيغة الامر نحو افعل ونحوه لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على

المدعى اللهم الا ان يقال اذا صدر هذه الصيغة عن الحكيم يصدق عليه انه امره به فعلى هذا يكون واردا على

المدعى لكن للواقفية ان يقولوا لا نسلم صدق ذلك بل يتوقف حتى ياتي البيان فان ظهر ان المراد به الوجوب

يقال امرني او الندب يقال ندبني او التهديد يقال هددني وعلى ذا فقس واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان

يكون المراد باللازم الحقيقي او اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر بدون الايتمار يقال امرته فلم

يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نسلم ان الايتمار بمعنى الامتثال لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالانكسار

بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعد يقال ايتمر امر فلان اي

امتثله ثم قوله والمتعدي بدون لازمه محال اما ان يدعي ذلك كليا او جزئيا فان ادعى الاول فمنقوض

بقولهم هديته فلم يهتد وان ادعى الثاني لا يفيد المطلوب لفقد شرط الانتاج واما ثالثا فلانه

يلزم التناقض بين كلاميه لان قوله آخرا الا انه تراخي الوجود الى زمان اختيار المكلف يستلزم ان لا

يكون وجود المتعدي بدون لازمه محالا وقد قال اولا ان ذلك محال وهذا تناقض صريح قوله فلهذا

قلنا لما فرغ عن الاستدلال على ان الامر المطلق للوجوب فرع عليه مسئلتين احديهما مسئلة القراءة

ووجهه انه لما كان موجب الامر الوجوب كان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا مقتضيا

وجوب الانصات على المقتدي عند قراءة الامام لاتفاق ائمة التفسير على ان الاية نزلت في الصلوة فلا يجب

عليه القراءة لانها ضد الانصات فيكون التكليف بها تكليفا بالجمع بين الضدين وفساده لا يخفى على

من نظر معرفة بالتامل وثانيهما مسئلة الاضحية فانها واجبة عندنا خلافا للشافعي ره ووجه التفريع انه

انه لما ثبت ان الامر للوجوب تكون الاضحية واجبة لورود الامر بها قال عم ضحوا فانها سنة
ابيكم قوله وكونه سنة ابينا لا ينافي الوجوب في شريعتنا جواب عما يقال الامر انما يفيد الوجوب
اذا كان مجردا عن القرينة المانعة وقوله عم وانها سنة ابيكم مانعة عن حمله على الوجوب فاجاب
بان كونها سنة ابينا ابراهيم عم لا ينافي الوجوب في شريعتنا وانما ثبت التنافي بينهما ان
لو كان ذلك بالنسبة الى شريعة واحدة وليس الامر كذلك قلت وفيه تسليم ان المراد من السنة المصطلحة
وهذا لا يناسب تعليل النبي عم للايجاب بذلك والاولى ان يقال المراد بها السيرة لا المعنى المصطلح
قال عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والمعنى التحريض على فعلها لكونها
شريعة قديمة متبعة قوله والامر بعد الحظر اعلم ان المختار ان الامر يفيد الوجوب مطلقا سواء
كان قبل الحظر او بعده وذهب بعض القائلين بالوجوب الى انه بعد الحظر للاباحة وهو اختيار
الشافعي والشيخ ابي منصور كما صرح به في تاويلاته وذهب البعض الى التوقف والدليل على
المختار ان الامر بعد الحظر قد ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بالاسلام
او بعقد الذمة بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة وقطع الطريق وبدليل وجوب الحدود
بسبب الجنايات بعد ما كان محظورا ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران
بعد الطهارة عن الحيض والنفاس وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو
كان الحظر السابق قرينة مانعة من الحمل على الوجوب اللاحق لما جاز الحمل على ذلك
حجة المبيح ان الامر ورد بعد الحظر للاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان
الاصطياد مباح وقوله تع وابتغوا من فضل الله قيل المراد بالابتغاء البيع والتجارة
وذلك غير واجب بعد صلوة الجمعة اجماعا فكان حقيقة فيها اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة
ولزم ان لا يكون حقيقة في غيرها والا يلزم الاشتراك واجاب عنه المصنف بانا لا نم ثبوت
الاباحة بالامر بل بقوله تع واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين
ولئن سلمنا ذلك لكن ليس هذا محل النزاع اذ الخلاف في الامر المطلق عن القرينة المانعة
المانعة من الوجوب وفيه قرينة تدل على عدم الوجوب وهي ان الامر بالبيع والاصطياد
لعود منفعته الى العباد فلو ثبت الوجوب به لعاد الامر على موضوعه بالنقض ونظيره ان
في كل امر شانه ذلك لا يثبت الوجوب وان لم يتقدمه حظر كالكتابة عند المداينة والاشهاد
عند المبايعة فانهما لم يجبا بالاجماع وان ورد الامر بهما ابتداء قال الله تع اذا تداينتم بدين

الى اجل مسمى فاكتبوه واشهدوا اذا تبايعتم ولم يجب المقل علينا اذا وقع الذباب
في طعام احدنا وان ورد الامر به قال عم اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم
انقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الاخر دواء وانه ليقدم الداء على الدواء لان تعليله عم
يشير الى ذلك لعود المنفعة الينا قوله ولا موجب له في التكرار اعلم ان القائلين بان موجب الامر
الوجوب اختلفوا في افادته التكرار والمرة فذهب علماؤنا الى ان الامر يفيد وجوب ايقاع الفعل
مرة واحدة ولا يوجب التكرار ولا يحتمله منه من غير توقف على قرينة ولا يحتمله حتى يحمل عليه
عند النية وقال بعضهم انه يوجب التكرار الا بدليل وقيل انه يوجب الايقاع مطلقا
ويحمل على التكرار عند دليله وهو مذهب الشافعي وبعض المعتزلة وقال بعض مشايخنا الامر
اذا كان معلقا بشرط كما في قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كما في قوله تع السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما يوجب التكرار متى امكن ذلك بتكرار ما علق وقيد به حجة القائلين
بالتكرار وجوه احدها ان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر اي قولنا طلق يفيد فائدة قولنا
قولنا اوقع الطلاق على سبيل الاختصار وذلك يفيد العموم لانه اسم جنس عرف باللام فكذا هذا
لان المختصر من الكلام كالمطول في الافادة وثانيها فنقض بان العموم غير التكرار فان الاول عبارة
عن احاطة الافراد دفعة والثاني عبارة عن الاتيان به واحدا مرة بعد اخرى فلا يلزم من ثبوت
العموم ثبوت التكرار لانهما يتلازمان هنا وثانيها الاعتبار بالنهي اي كما ان النهي يوجب ترك المنهي
عنه عاما فكذا الامر يقتضي وجود المامور به عاما والجامع كونهما مجتمعين في اصل الطلب وثالثها
ان القراءة في الصلوة وجبت مكررا بقوله تع فاقرؤوا ما تيسر من القران فلو لم يكن الامر مفيدا
للتكرار لما ثبت ذلك ورابعها انه عم لما قال حجوا سال الاقرع بن حابس رسول الله عم
اي كل عام ام مرة فقال عم مرة ولو قلت في كل عام لوجب ولو وجب ثم تركتم لضللتم
فلو لم يكن صيغة الامر موجب للتكرار لما اشكل عليه وقد كان من اهل اللسان ولا انكر رسول
الله عم سواله وقال الخصم له سلمنا ان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر لكن بالمصدر
المنكر فكانه قيل اوقع طلاقا والنكرة في موضع الاثبات تخص على احتمال العموم والتكرار
فتثبت به المرة لانها ضرورية وعند وجود الدليل يصرف الى التكرار وهذا الخلاف الذي فان النكرة
فيه في موضع النفي فتعم وما يدل على صحة مذهبه انه لو لم يكن موضوعا لمطلق الطلب لكان

اما للمرة او للمرات ولو كان لواحد منها لكان نقيضا الامر بالمرة والمرات نقضا او تكرارا

وبطلان اللازم لكونه خلاف الاصل وتنصيص اهل العربية ان ذلك تفسير له يدل

على بطلان الملزوم وايضا ان الامر ورد للتكرار في قوله تعالى اقيموا الصلوة وللمرة كما في

الحج ويلزم من ذلك ان يكون للقدر المشترك وهو طلب المامور من غير تعرض للمرة والتكرار

والا لزم الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل ولنا ان الامر بالصيغة المشتقة من المصدر موضوع

لطلب تحقيق المصدر لا غير والمصدر اسم فرد فلا يكون محتملا للعدد كما لا يحتمل العدد الفرد

للتنافي بينهما الاترى ان السيد اذا امر عبده بدخول الدار فدخل الدار مرة يعد

ممتثلا حتى اذا ذمه المولى على ترك تكرار الدخول لامه العقلاء فلو كان الامر مقتضيا للتكرار

او محتملا له لما ثبت الامتثال ولما حسن اللوم وللقائل ان يقول قوله المصدر

اسم فرد اما ان يكون المراد انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نسلم ان المصدر كذلك بل هو موضوع

للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة والتكرار باتفاق اهل العربية ولهذا

دال الواحد لا اثنين ولا الجمع الاعند قصد الانواع او العدد مصداق ذلك قوله تعالى كانتا

رتقا ففتقناهما اى مرتوقتين قال الشيخ جار الله العلامة والرتق صالح لان يقع موقع

مرتوقتين لانه مصدر واما ان يكون المراد به ان لفظه فرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فمسلم

ولكن لا نسلم ان ذلك ينافي احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس

كالولد والطفل والانسان وامثالها وهو ممنوع قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر

الا الذين امنوا وقال تعالى ثم نخرجكم طفلا او الطفل الذين لم يظهروا وايضا ثبوت الامتثال

بالمرة لا يكون حجة نعم لما بينا انه عند الاطلاق ينصرف الى الواحد لتيقنه والنزاع في جواز ارادة

العدد والتكرار قوله غير ان الفرد جواب عما يورد عليهم وهو انه لو لم يكن محتملا للتكرار

لما صح نية الثلاث وقد صح ذلك بالاتفاق فاجاب بان ذلك انما يرد ان لو كان صحة نية الثلاث

لكونه عددا وليس الامر كذلك بل المصدر محمول في هذه الحالة على الفرد ايضا غير ان الفرد

نوعان حقيقي وهو ادنى ما يوجد الجنس في ضمنه وهو الواحد واعتباري وهو اعلى ما يوجد

الجنس في ضمنه وهو الثلاث وانما قلنا انه فرد مع اشتماله على الافراد حقيقة لانه فرد

لانه فرد بالنسبة الى سائر الاجناس الاترى انك اذا عددت الاجناس

كان هذا جنسا واحدا فانك تقول التصرفات المملوكة شرعا هي الطلاق

والعتاق وكذا وكذا كما انك تقول نعم الله هي الماء والطعام وكذا وكذا فكان

الواحد فردا حقيقة وحكما فكان احق للاسم الفرد عند الاطلاق من الثلاث والثلاث

فردا اعتبارا وحكما فكان محتملا فيصار اليه عند النية وما بينهما وهو الثنتان عدد

محض ليس بفرد حقيقة ولا حكما فلا يكون موجبا ولا محتملا فلا يثبت عند الاطلاق

ولا عند النية قوله تبانه في طلقي نفسك اي يظهر ثمرة الاختلاف في قول الرجل لامراته

الحرة طلقي نفسك مفوضا اليها طلاقها او للاجنبي طلق امراتي موكلا اياه في التطليق حيث

ينصرف الى الثلاث عند القائلين بالتكرار حتى جاز لها وله ان تطلق نفسها ويطلقها واحدة

وثنتين وثلاثا جملة او متفرقة هذا اذا لم ينو شيئا فاما اذا نوى واحدة او ثنتين ينبغي

ان تقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد منع عنه بالدليل والنية

دليل ويصح نية الثنتين والثلاث عند الشافعي ومن وافقه لان الامر يحتمل ذلك لاحتماله

التكرار عنده وعندنا ينصرف الى الادنى وهو الفرد الحقيقي ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين

على احتمال الاصل وهو الفرد الاعتباري حتى لو نوى الثلاث يصح ولها ان تطلق نفسها ثلاثا ولا يحتمل

ما بينهما وهو الثنتان حتى لو نوى ذلك لا يصح لانه عدد محض لا يحتمله اللفظ الفرد والحاصل ان الفرد

الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت

باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى

قوله الا ان يكون المراة امة اي الا ان يكون المراة المفوض اليها طلاقها او الموكل

بتطليقها امة فح يصح نية الثنتين باعتبار ان ذلك جنس طلاقها حتى تثبت بهما الحرمة الغليظة كما تثبت

بالثلاث في حق الحرة ويكون فردا اعتباريا وكذا الوكالة لعبده تزوج ونوى مرة بعد اخرى

لا يصح لما سبق فيلغو نيته ولو نوى به نكاح امراتين في عقد واحد يصح لان ذلك كل النكاح

في حق العبد فكان من محتملات اللفظ من انه فرد اعتباري وكذا لو وكل رجلا بالشراء

بقوله اشتر لي عبدا لا يحتمل التكرار بان يشتري واحدا بعد واحد ولا الشراء اكثر من واحد

بان يشتري العبيد دفعة لان العبيد ليست بفرد حقيقي ولا اعتباري وكذا الوكالة للتحليل

موكلا اياه زوجني امراة فانه لا يحتمل نكاح غير امراة واحدة قوله ولو قال
شروع في رد مذهب القايلين بالتكرار عند تعليقه بالشرط او تقييده
بالوصف وتقريره ان الفقهاء اجمعوا على ان الزوج اذا امر غيره ان يطلق
امراته عند وجود الشرط او الوصف الذي قيد به بان قال له ان دخلت
الدار امراتي فطلقها ومتى دخلت لم يملك الوكيل بهذا الامر ان يطلقها ثانيا وان تكرر
منها الدخول فلو كان مقتضيا للتكرار لملك ذلك ومما يبطله العرف ايضا فانا نعلم
ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم لم يفهد ذلك الشراء بتكرار
الدخول فلو كان مقتضيا للتكرار لما كان الامر كذلك قوله استدل اي استدل
القايلون بالتكرار عند تعليقه بالشرط وتقييده بالوصف بانه ثبت في اوامر الشرع
تكرر وجوب الفعل بتكرر الشرط والصفة كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم
جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا وامثالها فان جميع هذه الصور افاد التكرار
ولو لم يكن تعليق الامر وتقييده مقتضيا للتكرار لما كان كذلك واجاب عنه المصنف
بانا لا نسلم ان تكرر وجوب العبادات ثبت باقتضاء الامر بل انما ثبت ذلك
بتكرر اسبابها كالوقت للصلوة وارادتها للطهارة وكذا الكلام في الباقي وفيه
نظر اذ لا شك ان اداء العبادات علينا كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل
التكرار فلا يخلو اما ان يكون التكرار مضافا الى الاسباب او الى الاوامر والاول باطل لان
وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني ويمكن ان يجاب عنه
بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا السبب المحض كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب
على العلة فتأمل قال وما تكرر من العبادات فبتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك
العبادات بيان ذلك ان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجمه فقد جعل الزنا علة
وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول وكانه قال اوجبت

٧

اوجبت عليكم وجوب الاداء كلما وجدت العلة فكان ثبوت التكرار
في الجمع بهذا النص المقتضي للتكرار وفي غيرها بدليل اخر خارجي اقتضى
لا ان الصيغة اقتضى ذلك عند التعليق فان قيل هذا يشكل بقوله ان دخلت
الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول قلنا ان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق يفيد ان هذا الانسان جعل دخول الدار علة الطلاق واذا
جعل الانسان شيا علة الحكم لم يلزم من تكرار ما جعله علة للحكم تكرار ذلك
الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده او لعلة كونه اسود وكان له عبد
اخر اسود فانه لا يعتق عليه ذلك العبد ومعلوم ان التنبيه على العلة لا يزيد على
التصريح بها اما اذا ظننا ان الشارع جعل شيا علة لحكم فانه يلزم من تكرر ذلك العلة
تكرر ذلك الحكم باجماع القايسين وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادا من اللفظ
بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قال العلامة الرازي به في محصوله وهذا
هو الحق وعند هذا يظهر انه لا مخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب من
انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار عنى به انه يفيده قياسا ومن نفى التكرار
عنى به ان اللفظ لا يفيده فلا منافاة بين المذهبين قوله وتكرار القراة جواب
عن استدلال القايلين بالتكرار بتكرار القراة وتقريره انا لا نسلم ان تكرار القراة
في الصلوة ثابت بصيغة الامر بل ثبوته اما بالاثار المستفيضة المنقول عن الصحابة
رضي الله عنهم المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم او بدلالة النص لان الركعة الثانية
مثل الاولى ثبوتا في الحضر وعدم سقوط في السفر وقدرا من حيث طول القراة وقصرها
ووصفا من حيث الاخفاء والجهر فيها بخلاف الشفع الثاني لاختلافهما سقوطا
بالسفر ووصفا وقدرا فلا يلحق بالاول دلالة هكذا ذكروه وفيه اشكال لان
الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النص لغة حتى يستوي في فهمه المجتهد وغيره
ممن كان من اهل اللسان ولا يخفى ان استفادة وجوب القراة في الركعة الثانية
مما لا يتفرد غيره

وأما مسألة الحلف فأيام الجمعة وشهور السنة وسنو العمر معهودة عند الناس فيها حملا اللام
على العهد وأبو حنيفة رحمه الله قد جعل الاسم معهودا إلى العشرة لأن أقصى ما يميز بلفظ الجمع عشرة
هذا وإن قولهم الجمع المضاف من قبيل الفرد حكما منقوض بمسألتين ذكرهما محمد رحمه الله في الزيادات
أحديهما أن من حلف لا أكلم إخوة فلان ماله لا يحنث ما لم يكلم جميعهم وثانيتهما أن من حلف لا أكلم
عبيد فلان هذه أو لا أركب دواب فلان هذه فإنه لا يحنث ما لم يكلم ولم يركب ثلاثة منهم وإن
كان له غلمان ودواب كثيرة ويمكن التخلص عن الأول بحديث العهد وعن الثانية بأن الإضافة
عدم عند الإشارة فبقي مجرد الجمع المنكر وقد ألهمت بهذا الجواب بعد مراجعات الفحول من أهل
الفروع والأصول وعلمهم وجداني منهم ما يشفي الغليل من المنقول والمعقول قوله وعلى هذا كل
اسم فاعل دل على المصدر لغة لا يحتمل العدد نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقيد بذلك
احترازا عن اسم الفاعل جعل علما كالحارث والقاسم ولما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق
العدد لا يجوز أن يراد بآية السرقة إلا الأيمان لأنه لما لم يكن العدد مرادا لا يخ إما أن يراد بها كل السرقات
أو السرقة الواحدة والأول غير مراد لأن كل السرقات التي توجد منه لا يعلم إلا بآخر العمر فيؤدي إلى أن
لا يقطع وإن سرق ألف مرة إلا عند الموت وذلك مما انعقد الإجماع على خلافه فتعين الثاني والسرقة
الواحدة لا يقطع إلا يد واحدة فصار الواجب بالآية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق كل سارق
وسارقة ثم هذه اليد الواحدة إما أن يكون اليمنى أو اليسرى أو أعم منهما وقد تعين اليمنى بالإجماع حيث
لا يجوز قطع غير اليمنى في الكرة الأولى بلا خلاف وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
فاقطعوا أيمانهما إذ القراءات يفسر بعضها بعضا مع أن الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه حمل المطلق
على المقيد اتفاقا فلا يكون اليسرى والأعم مرادا بهذه الآية ضرورة فقول الشافعي رحمه الله إن الآية تدل
على قطع يسرى السارق في الكرة الثالثة يكون مردودا ولا يلزم عليه قوله تعالى الزانية والزاني حيث يتكرر
الجلد بتكرر الزنا من شخص واحد مع أن المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد كما لا يدل السرقة عليه فليكن
السرقة كذلك لأنه قد ثبت في قواعد الشرع أن بناء الحكم على المشتق دليل على أن مأخذ الاشتقاق
علة لذلك الحكم والجلد حكم فيتكرر بتكرره لأن محل استيفائه وهو البدن في الكرة الثانية والثالثة باق
بخلاف آية السرقة فإنها وإن دلت على علية السرقة ولكن حكمها قطع اليمنى لما بينا أن المراد بالأيدي
الأيمان فلم يتكرر ذلك عند تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمنى واعلم أن هذا التركيب ظاهره غير مستقيم
فيحتاج إلى التأويل بيان ذلك أن الضمير المستكن في قوله لم يحتمل العدد إن جعل راجعا إلى قوله كل
اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثانية إذ ذلك يستفاد

٩

يستفاد من عدم دلالة المصدر على العدد لا من عدم دلالة اسم الفاعل وإن جعل راجعا إلى المصدر يبقى
الخبر بدون ضمير المبتدأ وذلك لا يجوز تأويله أن كل مصدر دل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد
كالمصدر الذي دل عليه الأمر ويكون معناه لم يحتمل مصدره العدد فيصح التركيب من غير خلل
قوله ثم الأمر المطلق عن الوقت اختلفوا في أن الأمر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق أداء المأمور
به بوقت محدود على وجه يفوت الأداء بفوته كالأمر بالزكاة والعشر وصدقة الفطر والكفارات وقضاء
رمضان أنه هل يدل على وجوب الأداء على الفور أم لا فذهب علماؤنا وأكثر أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين
إلى أنه لا يدل على الفور بل هو موضوع للقدر المشترك بين الفور والتراخي من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص
كونه فورا أو تراخيا وهو اختيار الشافعي رحمه الله على ما نقله الإمام الغزالي في مستصفاه والشيخ
ابن الحاجب في مختصره وذهب الكرخي من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي والقائلين بأن موجب الأمر التكرار
إلى أنه يدل على الفور احتج من قال بالفور ومعناه وجوب الأداء في أول أوقات الإمكان بحيث يلحقه
اللوم بالتأخير عنه بأن السيد إذا قال لعبده اسقني وأخر العبد عد عاصيا ولو لم يكن للفور لما كان
كذلك وبقوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك ذم إبليس لعنه الله على ترك السجود في الحال وإن كان الأمر
مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه اللوم إليه والجواب عن الأول أن ذلك ليس لنفس الأمر بل للقرينة الحالية
وهو العطش وعن الثاني بأنا لا نسلم أن الفورية مستفادة من مطلق الأمر بل من قوله تعالى فإذا سويته و
نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فإنه دل على وجوب السجدة عقيب التسوية ونفخ الروح كما هو
مقتضى حرف الفاء واحتج المصنف رحمه الله على المختار بأنه صح أن يقال افعل الساعة أو بعد ساعة أو بعد يوم فلو
كان الأمر المطلق للفور لكان الثاني تناقضا والأول تكرارا أو لبس فليس وللقائل أن يقول لا نسلم ذلك وإنما
يلزم ما ذكرت أن لو لم يكن الأول بيان تقرير والآخران بيان تغيير كما قلتم في الأمر عند تقييده بالعدد وهو
ممنوع وأيضا لهم أن يقولوا إنما نقول بالفور إذا لم يقترن به شيء من القيود لا مطلقا فلا يكون عند التقييد
مفيدا للفور حتى يلزم التناقض ويمكن التفصي عن بيان التقرير لا عن بيان التغيير بأن يقال لو كان قوله
افعل الساعة بيان تقرير لبقي على الإطلاق كما كان قبل التقييد بالساعة إذ ليس بيان التقرير إلا تأكيد
السابق باللاحق وانعقاد الإجماع على أن افعل مطلق وافعل الساعة مما يكذبه قوله وهذا لا
ينقلب أي لا يقال لو كان الأمر المطلق للتراخي لكان الأول تناقضا والآخران تكرارا لأنا لا نقيده
بزمان مخصوص يتوقف صحة الامتثال عليه بل نقول للمكلف أن يأتي بالمأمور به في أي زمان شاء بشرط
أن لا يفوته في عمره من غير أن يلحقه ذم بالتأخير والتقديم قوله والخلاف في الحج ابتداء أي ردا لما
ذهب إليه الكرخي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله أن الخلاف في هذا مبني على أن الأمر المطلق يوجب الأداء على الفور
عند أبي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله والصحيح أن هذا ليس بناء عليه لما ذكرنا أن مذهب أصحابنا أنه لا يوجب

الاداء على الفور وعلى الخلاف في الحج ابتدا اي يحتمل حمله واجبا موسعا استدلالا بان الحج فرض العمر
اتفاقا فيراد انه لا يؤدى الا في وقت خاص فاخذ شبها بالمقيد قلت لهذا عدّ قسما منه مقيدا
تسامحا وهذا الوقت متكرر في عمره فصار كصوم القضاء في انه موقت بالعمر ويتادى في اوقات
مخصوصة وهي النهر دون الليالي فلا يتعين عليه اشهر الحج من السنة الاولى الا بتعينه في ضمن الاداء
كصوم القضاء يوضح ذلك صحة ادائه في السنة الثانية والثالثة وبقاء مشروعية النفل له فلو كان
العام الاول متعينا للاداء لكان الباقي بعده قضاء كساير العبادات اذا فاتت عن اوقاتها ولم يبق
النفل مشروعا في الوقت لا يسع فيه الا حج واحد كما في شهر رمضان وابو يوسف لم يفرق بين القضاء
وبينه بجعل الحج واجبا مضيقا دون القضاء وذلك لان اشهر الحج من السنة الاولى بعد الامكان متعينة
للاداء فلا يباح له التاخير عنها كوقت الظهر للظهر وانما قلنا ذلك لان الخطاب بالاداء لحقه حين ادرك
الوقت اتفاقا وهو فرد لا مزاحم له اذ المزاحمة انما تكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه اذ لا
يدري انه هل يبقى الى السنة الثانية لتكون اشهر الحج منها من جملة عمره ام لا والموهوم لا يعارض المتحقق
المعلوم فاذا انتفى المزاحمة تعينت اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فيها فلا يسعه التاخير عنها
وهذا بخلاف القضاء لان التاخير عن اليوم الاول لا يكون تفويتا للقضاء والتمكن في اليوم الثاني فان
قلت يجيء الليل بزوال تمكنه ثم لا يدري انه ادرك اليوم الثاني ام لا قلت الموت في ليلة واحدة
قبل ظهور علامته يكون فجاة وهو نادر ومبنى الحكم على الظاهر لا على النادر ولذا كان كذلك استوت
الايام كلها فكانه ادركها كلها لتخيير بينها ولم يتعين اولها فاما الموت في سنة واحدة ليس بنادر فلا يكون
مدركا لكلها فتعين اولها والجواب عن مشروعية النفل انا اعتبرنا التعين احتياطا كيلا يفوت
فظهر ذلك في حق المانع لا في عدم شرعية النفل على ان شرعية النفل فيه لا ينافي تضييق وجوب الاداء
فيه كآخر وقت الظهر فانه متعين للاداء مع ان النفل مشروع فيه وعن كون الباقي اداء في العام الثاني
انه لما بقي حيا الى العام الثاني فقد تحققت المزاحمة وارتفع الشك فظهر ان الاول لم يكن متعينا وقام
الثاني مقام الاول في التعين قوله والمقيد بالوقت انواع اي ما تعلق اداؤه بوقت محدود بحيث
لو فات ذلك الوقت لفات الاداء ثلاثة انواع لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك التوسع والتضييق
والموسع سمي ظرفا والمضيق معيارا والمشكوك مشكلا فقوله نوع منها جعل الوقت ظرفا للمؤدى اشارة
الى النوع الاول وهو الموسع وهو ظرف للمؤدى وهو الصلوة لان المراد بالظرف ما يفضل عن ادائه اذا
اكتفى على القدر المفروض وبالمعيار ما لا يفضل عن ذلك وهو كذلك فيكون ظرفا لا معيارا وشرطا للاداء
لانه يفوت الاداء بفوته فان قلت قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط
فلا فائدة في قوله شرطا للاداء قلت لا نم انه يلزم من كون الشيء المعين ظرفا لشيء كونه شرطا لوجوده كالوعاء

١٠

كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط لانه يوجد بدون هذا الظرف غاية الامر انه قد يكون كذلك وههنا بالنسبة
الى المؤدى ليس كذلك لجواز الاتيان بالصلوة في وقت آخر فان قلت المؤدى ليس نفس الصلوة بل الصلوة
في وقتها وهذا يفوت بفوت الوقت قلت المراد بالمؤدى ههنا نفس الصلوة وسببا للوجوب اي لنفس
الوجوب لانه يفسد تعجيلها قبل الوقت وهذا علامة كونه سببا لان تعجيل الشيء قبل انعقاد سببه لا يجوز
وبعده يجوز كتعجيل الزكوة فانه يجوز بعد انعقاد النصاب لا قبله ولانه تختلف صفة الواجب باختلاف
صفة الوقت صفة الوجوب كاملا عند كمال الوقت وناقصا عند نقصانه وهذا علامة السببية ايضا
لان الحكم نتيجة السبب على حسب ثبوته كالبيع فانه لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره فبيع صحيح الملك الثابت
به وفي فاسد فسد حتى لزم البيع وحل وطي المشتراه وثبتت الشفعة في الاول دون الثاني واعترض الفاضل
السمرقندي على الوجهين اما على الاول فلان الشروط ايضا تفسد بعدمها على الشروط فلا يلزم منه السببية
واما على الثاني فبان كمال الاداء ونقصانه قد يتبع الظرف كما في صوم يوم النحر ولا يلزم من هذا السببية واجاب
صاحب التحقيق عن الوجهين اما عن الاول فبان ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجدت ههنا
ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو الدليل الثاني وهو تغير الاداء بتغير الوقت اذ الشروط لا يختلف باختلاف
صفة الشرط واما عن الثاني فبان الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يعلم دليل يصرفه عنه
قلت في الجوابين نظر اما في الاول فلانا لا نم ان الدليل الثاني يصلح قرينة للترجيح وقوله الشروط لا تختلف باختلاف
صفة الشرط ممنوع فانا لا نم انه لا يختلف بالشدة والضعف عند شدة فتل السوط وعدمها سلمنا ذلك لكنه يؤدي
الى انه لا يكون هذا دليلا مستقلا بنفسه مع ان كل واحد منهما دليل مستقل على ما يشعر به ظاهر العبارة وقوم صرح به
في شرحه ان هذا دليل آخر على السببية واما في الثاني فظاهر ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر وهو ان فساد الاداء
للصلوة قبل الوقت اجماعا وذلك اما لفقد شرطها او لتقدمها على سببها اذ لا ثالث فحينئذ المفروض
صلوة مستجمعة لجميع شرايطها واركانها غير الوقت لا سبيل الى الاول لان الوقت ليس بشرط الصحة للصلوة اجماعا
بدليل صحة الصلوة بعد الوقت غاية الامر ان بفوت الاداء بفوته لكونه شرط الاداء لكن فوت الاداء لا يستلزم
فوت الصحة لما قلنا فيثبت ان ذلك لتقدمها على سببها فثبت السببية والجواب عن الثاني انا لو سلمنا ان الكمال
والنقصان قد يكون باعتبار الظرفية لكن انما يفيد ذلك ان لو كان ما فرضناه سببا مظروفا والوقت ظرفا له لكن
يكون اختلافه مضافا اليه وليس الامر كذلك لانا جعلنا الوقت سببا لنفس الوجوب الذي هو وصف موجود في ذمة
العبد شرعا وهو شيء فرضي يدرك بالعقل فيشكل على المؤدى وهو الوجود الخارجي المدرك بالحس المطلق لكل
الحقيقية المعتزلة المعاير للجاه لو تبدل بالعموم لم يتبدل ذلك وذلك هو المظروف اذا لم يكن نفس الوجوب
مظروفا فظهر ان اختلافه باختلاف الوقت لكونه سببا له وهذا الكلام دقيق المسلك قد تفردت به على اصله الاصل

وهذا النوع اذ ادى الشان لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء لا بد ان يجعل بعضها الوقت سببا
اذ لو جعل كله سببا يلزم احد الامرين اي المحذورين لانه لو روعي جانب الظرفية يلزم ابطال السببية لحصول تقدم
المسبب على السبب ولو روعي جانب السببية يلزم ابطال الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فعلم انه يجب ان يجعل بعض الوقت سببا ولما لم يكن بعد الكل جزء مقدر متعين لذلك
كالنصف والثلث والربع ونحوه لعدم الترجيح وجب الاقتصار على الادنى والجزء الاول اولى ان يجعل سببا لسلامته
عن المزاحم اذ المعدوم لا يصلح ان يكون معارضا للموجود لصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح الاداء وفيه رعاية
السببية والظرفية ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب وافاد صحة ادائه بعده وهذا معنى قول مشايخنا ان الصلوة
تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي وابو علي الجبائي من المعتزلة خلافا لما نقول شرذمة من الشافعية
ان الوجوب يتعلق باول الوقت وفي الاخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول
موقوف او نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة من وجه آخر وهو ان صحة الصلوة في اول
الوقت عندهم لكون المصلي متوجها اليه الخطاب فيه على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قال له اد الصلوة
في هذا الوقت اما في اوله او في وسطه او في آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة فيه لانعقاد سببها والتوجه
الخطاب انما يتوجه عندهم في آخر الوقت لا في اوله واحتجوا عليه بانه لو كان الخطاب متوجها اليه في اول الوقت
لكان مطالبا بالاداء فيه وليس الامر كذلك بدليل ان الشرع جعل له ولاية التاخير الى آخره وجواز التاخير ينافي
المطالبة وهذا مشكل لان هذا الدليل يقتضي ان لا يتوجه اليه المطالبة على سبيل الفور والتضيق اذ المنافاة انما
تتحقق بين هذه المطالبة وجواز التاخير فلا يمنع من توجه الخطاب اليه وثبوت المطالبة على سبيل التوسع
والتاخير اذ لا منافاة بينهما كما في الامر المطلق والاستدلال ايضا بعدم لحوق الاثم على من مات قبل آخر
الوقت لا يصح لان لحوق الاثم مبني على الوجوب المضيق لانه هو الذي يأثم المكلف بتركه لا مطلق الوجوب
الوجوب ولم يوجد ولهذا يأثم لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت واخر قوله فان اتصل الاداء به
تقررت اي اذا اتصل الاداء بالجزء الاول بان يقع اول الشروع بعد الجزء الذي لا يتجزى من اول الوقت لا كما ظنه
الفاضل السمرقندي ان المراد به ان يقع اول الشروع فيه لوجوب تقدم السبب على المسبب تقررت السببية
الثابتة له لعدم الضرورة الى الانتقال واذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم الى الثالث
ثم وثم لانه لو لم ينتقل السببية فاما ان يضم معه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم يضم اليه يلزم عدم وجوب
الصلوة على الطاهر من الحيض والنفاس والمفيق من الجنون والكافر اذا اسلم بعد انقضاء الجزء الاول
والاربع على من سافر والركعتان على من اقام بعده وهو خلاف الاجماع وان ضمت اليه يلزم التخطي من
القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل وقال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لانا نعلم يقينا
ان الفعل يجب باول الوقت على التخيير سواء كان اداؤه متصلا به او بغيره او لم يتصل به اصلا وايضا
كالقضاء

وايضا لو كان السبب الجزء الذي يتصل به الاداء وينتقل بانتقاله ما لم يتصل به الاداء لا يكون سببا
فيكون سببيته للاداء مفتقرة الى الاداء والاداء مفتقر الى سببيته فيلزم الدور والحق ان الصلوة
تجب على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له اهلية او باول حدوث الاهلية لكن على سبيل
التخيير وتضييق بضيق الوقت فمن رام الحق فليطلب في الكلام … لا نزاع في الوجوب
يحصل باول جزء من الوقت ولكن النزاع في طريق ثبوته وسببية الوقت له واثبات السببية بهذا
الطريق لا ينافي حصول الوجوب في اول الوقت ولعل هذا السؤال انما نشأ من جهة توهم توقف السببية
على الاتصال كما ينادي به سؤاله الثاني وهو خطأ بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل
لكن التقرر انما يحصل بالاتصال ويظهر هذا من كلامهم بادنى تأمل ومن ذلك ايضا بطلان لزوم الدور اذ
هو مبني على ان السببية مفتقرة الى الاداء ونحن منعناه بل تقررها مفتقر الى الاداء والاداء مفتقر الى
السببية فتغاير الافتقاران فلا يلزم الدور قوله الى ان يتضيق الوقت عند زفر وهو اعلم انه اذا
ضاق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه يأثم لكن السببية لا
تنتقل من ذلك الجزء عند زفر الى ما بعده من اجزاء الوقت اذ لو انتقل والواجب لا يسع فيه لادى الى
تكليف ما لا يطاق وربما يجاب عنه بانه انما يؤدي الى ذلك ان لو كان المطلوب نفس ما كلف به وهو الاداء
اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة لا لزوم القضاء فلا وعندنا ينتقل الى آخر جزء من اجزاء الوقت
لكونه صالحا للاشتغال وللقائل ان يقول يلزم على قول علمائنا احد الامرين اما عدم توجه الخطاب حال تضييق
الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان لم يكن الاداء
مستحقا في الجزء السابق عليه اولا فعلى الاول يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فما
يؤدي اليه ايضا يكون كذلك ويمكن ان يجاب عنه بان قوله فتتعين السببية فيه اي تتعين السببية في ذلك
الجزء ضرورة انه لم يبق بعد ذلك الجزء ما يحتمل نقل السببية اليه وفي هذا الكلام دخل من وجهين احدهما
ان القول بانتقال السببية من الكل الى الجزء كان لضرورة رعاية الظرفية وقد فاتت بانتقاله الى الجزء الاخير
مع انكم قلتم بالانتقال وثانيهما ان قولكم تتعين الجزء الاخير للسببية وتتقرر ينافي قولكم عند الفوات تنتقل
السببية الى كل الوقت فيما بعد ولا شك الا انفصال عن هذا الاشكال الا ان يأول كلامهم بان يقال الجزء
لم يكن مرادهم بالجزء الاخير الذي لا يسع بعده الا مقدار تكبيرة لا الجزء الذي لا جزء بعده اصلا وبهذا سقط الدخل
الاول وكذا نقول في التعيين انه يجوز ان يكون مرادهم به انه لا تنتقل السببية الى الجزء الذي بعده من اجزاء الوقت
لا انه لا تنتقل عنه اصلا وبهذا سقط الدخل الثاني فان قلت لا يستقيم قوله لا يبقى بعده ما يحتمل
نقلها اليه قلت انما لا يستقيم ذلك ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها اليه مع رعاية الظرفية وهو ممنوع
والقرينة عليه الاصل الممهد سابقا قوله فيعتبر حاله الى آخره شروع في بيان ثمرة الخلاف الذي

بيننا وبين زفر فهو يعتبر حال المكلف في هذه الاشياء عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي
او افاق المجنون او طهرت الحايض عند ذلك الجزء الاخير الذي يتعين للسببية يلزم الصلوة عندنا
واذا ارتد او جن او حاضت المراة في ذلك لا يلزمه الشيء وكذا ان كان مقيما في ذلك الجزء يجب عليه
صلوة الاقامة وان كان مسافرا في ساير الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء يجب عليه صلوة السفر وان كان
مقيما في الاجزاء المتقدمة خلافا لزفر في جميع هذه المسايل فانه يعتبر حاله عند الجزء الاول من
الوقت المضيق قوله ويعتبر صفة ذلك الجزء ايضا اي كما انه يعتبر حال المكلف فيه يعتبر صفة ذلك الجزء
ايضا في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة والنسبة الى الشيطان كما في وقت
الفجر وجب الفرض فيه كاملا حتى لو طلعت الشمس في اثناء الفجر فسد عندنا خلافا للشافعي لان كمال السبب
يستلزم كمال المسبب وما وجب كاملا لا يتادى ناقصا كالصوم المنذور المطلق لا يتادى في ايام النحر
وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها كالعصر يستانف في وقت الاحمرار وجب ناقصا لما مر ان
نقصان السبب موثر في نقصان المسبب فيتادى بصفة النقصان فلم يفسد العصر بغروب الشمس في خلاله لانه ادى كما وجب بمنزلة ما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه قوله ولا يلزم ما اذا ابتداء
العصر في اول الوقت اشارة الى سوال يرد على المتقدمة القايلة بان ما وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان
وتوجيهه ان يقال هذا منتقض بما اذا ابتداء العصر في اول وقته ثم مدها الى ان غربت الشمس فانها
لا تفسد بهذا النقصان مع انه وجب كاملا لكمال سببه وتقرير جوابه ان الشرع جعل له حق شغل كل
الوقت بالاداء وهو العزيمة لان العباد خلقوا للعبادة بالنص الا ان الله تعالى من علينا بان جعل لنا ولاية صرف
بعض الاوقات الى حوايجنا رخصة واذا شغل كل الوقت بالاداء فقد اتى بما هو العزيمة فجاز اذ الاحتراز
عن مثل هذه الجرمة وهو ايقاع الصلوة في الوقت الناقص مع الاقبال على العزيمة متعذر فجعل هذا
النقصان عفوا لثبوته ضمنا لا قصدا كما قال محمد رحمه الله في النوادر من شرع في الخامسة بعد ما قعد قدر التشهد
في صلوة العصر يستحب ان يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا وان كره التطوع بعد العصر لكن
لما كان ثبوته بناء على الاول لا ابتداء لم يكره فصار بمنزلة المودى في الوقت الصحيح قوله وكذا لا يلزم اشارة
الى سوال يرد على المتقدمة الضمنية القايلة بان ما وجب ناقصا يتادى ناقصا وتوجيهه ان يقال
تلك المقدمة منتقضة بما اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يود حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني لا يجوز
قضاوه فيه مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه وتقرير الجواب انا لا نسلم عدم جواز القضاء في الوقت الناقص
فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل ان يكون جايزا سلمنا ذلك لكن المراد من قولنا ما وجب ناقصا
يتادى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة اما اذا صار دينا في الذمة فلا والمعنى فيه ان النقصان في الاداء
انما يتحمل بسبب الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له في الثابت قوله الا ترى

الا ترى الى اخره توضيح لجواز ان يكون حكم القضاء مخالفا لحكم الاداء قال محمد رحمه الله في الجامع ان من نذر ان يعتكف
شهر رمضان فانه يجوز منه اداء الاعتكاف فيه مع ان الصوم شرط لصحة الاعتكاف الواجب عندنا
ولو صام ولم يعتكف حتى صار ذلك دينا في ذمته لا يجوز قضاوه في الرمضان الثاني مع صوم رمضان فعلم ان حكم القضاء
قد يكون مخالفا لحكم الاداء قوله ولا يلزم ما لو تلا ها عند الطلوع اشارة الى سوال يرد على الجواب
المذكور وهو ان يقال قولكم الواجب بعد الانفصال عن سببه الناقص يجب كاملا في الذمة منقوض
بما لو تلا اية السجدة عند الطلوع وهو وقت ناقص ثم سجد عند الزوال او اذا غابت الشمس
فانه يجوز وان انفصل عن سببه وصار دينا في الذمة مع ان هذا اداء ناقص واجاب عنه بتخصيص
المدعي بانا لا ندعي عود الواجب الى الكمال بعد الانفصال عن السبب الناقص مطلقا حتى يلزم ما ذكرت
بل فيما يجب قربة مقصودة كالصلوة اما فيما لا يجب قربة مقصودة فلا وسجدة التلاوة من هذا القبيل
انما المقصود منه مجرد ما يصلح تواضعا لله تعالى بمخالفة المعاندين على الله تعالى وموافقة العابدين كما في من
مواضع السجدة الا ترى انها تتادى بالركوع في الصلوة قوله ولا يلزم ايضا ما لو شرع فيه اشارة
ايضا الى سوال يرد على الجواب المذكور وتقريره انه لو شرع في النفل في وقت ناقص مثل طلوع الشمس
مثلا ثم افسده فانه يجوز قضاوه حالة الغروب مع النقصان وان كان الثابت قربة مقصودة
فاجاب بان ما قلنا في الواجب لا في النفل فان باب النفل اوسع مجالا من باب الواجب
الا ترى انه يجوز اداء النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مومئا مع القدرة على النزول ولا يجوز
ذلك في الواجبات والفرايض فلا يرد النقض ولو سلم لزومه بعد الشروع لكن لزومه ضرورة
صون المودى عن البطلان كما في الحقيقة ان شاء الله تعالى متقدر بقدر الضرورة فلا يظهر ذلك
في ثبوت اللازم على سبيل الكمال لا حالة اي في حالة الاداء ولا اما في حالة القضاء لان ذلك
مصير الى اداء الضرورة وذلك لا يجوز قوله ومن حكمه ان لا ينفي صحة غيره اي من حكم هذا
النوع انه لا يمنع صحة صلوة اخرى في اي جزء وقعت منه لان الوقت ظرف الاداء منفصل عن
مشروع الوقت وهو يودى بأركان معلومة بمنافع في حقه وبعد الوجوب بقيت المنافع حقا
له ايضا فلا يتعذر عليه صرفها الى اداء صلوة اخرى بمنزلة من دفع ثوبا الى الخياط ليخيط في هذا اليوم
باجر فانه يستحق على الخياطة اقامة العمل ولا يتعذر عليه خياطة ثوب اخر في ذلك اليوم لان منافعه
بقيت حقا له بعد ما يستحق عليه خياطة الثوب بالاجارة فان قلت لا نسلم انه لم يكن كلا من
كون الوقت ظرفا ومن صيرورتها مؤداة بافعال معلومة بمنافع في حقه دليلا بانفراده او يكون كلاهما
دليلا واحدا فعلى الاول يرد عليه النقض بصوم رمضان فانه يتادى بافعال معلومة بمنافع في حقه مع انه

يعني شرعية صوم آخر وعلى الثاني يلزم ضم ما ليس بدليل وهو قوله صيرورتها مؤداه الى ما هو دليل تام بنفسه
وهو قوله لكونه ظرفا وجعلهما دليلا واحدا وهو من الفساد [illegible] يختار الشق الثاني قوله
يلزم ضم ما ليس بدليل الى دليل تام ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كانت الظرفية مما يستلزم جواز صلوة اخرى
مطلقا اي في جميع اجزاء الوقت وذلك ممنوع غاية الامر انه يستلزم الجواز في الجزء الفاضل من الوقت المؤدي
الجواز مطلقا فلا بد من ضم ذلك اليه حتى يتم الدليل على المدعى قوله وان لا يتعين بتعيينه قولا اي من حكم
هذا النوع ايضا ان التعيين لا يثبت بقوله حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء فيه لا يتعين وله
ان يؤدي في غير ذلك الجزء لان التعيين انما يثبت ضرورة انقطاع خيار نقل السببية من جزء الى جزء وذلك
الانقطاع لا يثبت الا ان يشتغل بالاداء لان تعيين السبب ضرب تصرف فيه من حيث [illegible] ولم يجعل
الشرع [illegible] فصار [illegible] ولانه التعيين فعلا مفضيا الى الشركة في وضع المشروعات وانه لا
يجوز ونظيره المكفر فانه لما خير بين الاطعام والكسوة والتحرير فلو قال عينت الاطعام للكفارة لا يتعين ما
لم يباشر التكفير به قوله وان تعيين النية شرطا اي من حكمه ايضا اشتراط تعيين فرض الوقت فيه لان منافعه
لا تبقى على حق حتى يصلح لصلوة اخرى يكون المشروع فيه متعددا فلا يصاب باطلاق النية كالمجتمع في المكان لا يصاب
بالاطلاق ما لم يسم واحد منهم باسمه الخاص ولما لزمه التعيين شرعا لا يسقط ذلك بضيق الوقت على وجه لا يسع
فيه الا الفرض لان ذلك لما وجب بواسطة سعة الوقت شرعا فلا يسقط بتقصير من العبد في تاخير الاداء وهكذا
ذكره شمس الائمة قوله الا ان القول بتقصير العبد بالتاخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك
شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق
الوقت لا يحتاج الى هذا التكليف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة [illegible] ذلك باق عند الضيق
فلا يسقط التعيين قوله واما النوع الثاني اي النوع الثاني من انواع المؤقت فالوقت فيه جعل الوقت سببا
لوجوبه لان الصوم يضاف اليه تعالى صوم رمضان والاضافة آية السببية فان قلت السبب اما الشهر
كله او جزء منه فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة
الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء
غير مسموعة فلا يستقيم قوله جعل سببا للاضافة اليه قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ره ولكن
نقل منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة رعاية للظرفية وهو معيار للصوم
ايضا بمنزلة الكيل في المكيل اذ الصوم عبارة عن امساكات ممتدة مقدر بالنهر بحيث لا يفضل من اجزائه
شيء يسع فيه غيره من جنسه وقيد بذلك لئلا يقال كيف يكون النهر معيارا للصوم مع ان بعض اجزائه وهو الليالي
يفضل عنه قوله فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف نتيجة كونه معيارا لانه لما كان صوم الوقت

للصوم

صوم الوقت متعينا فيه بحيث لا يفضل عنه وقت يصلح لامساك آخر يصير غيره متعينا فيه ضرورة فيصاب
بمطلق الاسم بان ينوي مطلق الصوم وانما اشترط اصل النية ليمتاز عن العادة ومع الخطاء في الوصف
بان ينوي صوم القضاء او المنذور او النفل اذ الوصف يكون لغوا لان المتوحد في الزمان كالمتوحد في المكان
والمتوحد في المكان يصاب باسم الجنس والعلم والوصف خطاء فهو الاعلى كالرومي لا يكون في الدار سواه يا انسان
يا زيد يا اسود يا ابيض يتعين ذلك الرومي بالخطاب فكذا المتعين في الزمان قوله قال ابو يوسف ومحمد ره
لما لم يبق غيره مشروعا في هذا الوقت لم يجز اداء نفل او واجب آخر من المسافر لان وجوب الصوم ثبت بشهود
الشهر في حق الكل ولهذا يصح الاداء من المسافر الا ان الشرع مكنه من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه وهذا
لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص بالفطر صار هو والمقيم سواء فعدم صومه عن واجب آخر
لعدم مشروعيته فلغا نيته التطوع او الواجب ووقع صومه عن رمضان وكذا اذا اطلق النية او كان مريضا
في هذا كله وابو حنيفة ره يقول اذا نوى المسافر عن واجب آخر يقع صومه عما نوى ويستدل عليه بوجهين
احدهما ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فيقبل ساير الصيامات
وثانيهما ان المرخص وهو السفر قايم في حقه وهو ما ترك الترخص حين صرف الامساك الى ما يرجع الى ترفيه منه
بان صرفه الى المنذورات والكفارات او الى ما يرجع الى قضاء دينه من قضاء رمضان آخر والمنذورات الموقتة
بوقت بعينه بل صرفه الى ما هو اهم عنده لان ذلك لازم والقضاء عليه واجب وان لم يقم ولو اخذ بها لو مات
وصوم الشهر لا يلزمه ما لم يقم حتى لو مات لا يواخذ به فمن جاز له الترخص بالفطر فلان يجوز له الترخص لحاجة
اولى وعلى الطريق الاول اذا نوى النفل كان صائما عنه وعلى الطريق الثاني يكون صائما عن الفرض لان في نية
النفل لا يكون مترخصا بالصرف الى ما هو اهم وفيه روايتان عن ابي حنيفة ره واما اذا اطلق النية فالصحيح
انه يقع عن رمضان لان الترخص وترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية وصرفه الى رمضان احق من صرفه الى
النفل لانه العزيمة واعلم ان قول المصنف ره او قضاء دينه تخصيص بعد تعميم ذلك رعاية لصنعة الاشتقاق
والتجنيس الخطي قوله بخلاف المريض في الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة ره
وذلك لان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام بنية فرض آخر او نفل في رمضان هل يقع صومه عن رمضان
او عما نوى فذهب قوم الى التفصيل فقالوا المريض على ضربين ما لا يضره الصوم كالامراض الرطوبية
وفساد الهضم بل يفيده فلا رخصة فيه وما يضره كالحميات المطبقة ووجع الراس والعين ففيهما رخصة
اما للعجز عن الصوم او خوف الازدياد ففي صورة خوف الازدياد لو صام فهو كالمسافر وفي صورة العجز
لا كالصحيح وقال آخرون انه يقع عما نواه مطلقا وهو رواية الكرخي عن ابي حنيفة ره وقال بعضهم انه يقع
عن صوم رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة ره والفرق على هذه الرواية ان الرخصة
في حق المريض لعجزه عن الصوم فالعجز شرط الرخصة فاذا صام فقد فات الشرط فيلحق بالصحيح خلافا

المسافر لانه يستوجب الرخصة لعجز تقديري لا حقيقي باعتبار قيام سبب العجز وهو السفر مقام العجز فانه مفضي الى العجز غالبا والغالب في الشرع كالمتحقق كما شهد به الاحكام فاذا صام المسافر لا يظهر بقدرته على الصوم فوات شرط الرخصة ولا يبطل ترخصه بالنسبة الى حوائجه الدينية بخلاف المريض فان المرخص حقيقي في الشرع يتعلق به الرخصة وهو ان يزداد مرضه بالصوم او يشق عليه ويضعف فجاز ان يتحمل زيادة المرض والمشقة ويصوم وحج لا يبطل رخصه لبقاء المرخص فيكون بحكم المسافر قوله وقال زفر رحمه الله اختلف الفقهاء في ان صوم رمضان هل يصح بدون النية ام لا فقال علماؤنا رحمهم الله والشافعي لا يصح وقال زفر رحمه الله يصح مستدلا بانه لما تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت صار ما يتصور فيه من الامساك مستحق الصرف اليه فلا يتوقف صحته على عزيمته بل على اي وجه اتى به يكون من المستحق كمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه بيده فخاطه على قصد الاعانة يكون من الوجه المستحق وهو الاجاره لانه لا يتصور فيه الا خياطة واحدة فاذا صارت واجبة بالاجارة لم يبق غيرها فيه ولكن وهب كل النصاب من الفقير فانه يسقط عنه الزكوة بغير النية لكنا نقول المستحق عليه هو الامساك بوصف كونه عبادة اجماعا ولا تحقق للعبادة الا بالعزيمة ليكون صارفا منافعه الى ما هو مستحق عليه فلا صحة للصوم الا بها بخلاف مسئلة الخياطة لانه ليس المطلوب منها ما هو عبادة بل المطلوب منه ما يحدث في الثوب بعمله وذلك لا يتوقف على العزم فيه وبخلاف هبة كل النصاب من الفقير لانه لما كان المبتغى بها وجه الله صار قوله وهبت مجازا عن قوله تصدقت قوله تعيين النية قوله واستدل الشافعي ره قال علماؤنا ره يشترط في رمضان تعيين اصل الصوم لا وصفه حتى لو اطلق النية او نوى النفل او واجبا آخر يقع عن رمضان وقال الشافعي ره كما شرط تعيين اصل الصوم شرط تعيين وصفه ايضا مستدلا بان معنى العبادة كما هو معتبر في الاصل معتبر في الوصف بالجامع ان كل واحد منهما مامور به فكما شرطت عزيمة اصل الصوم ليتحقق معنى العبادة ينبغي ان يشترط في وصفه ايضا والا لكان مجوز الاختيار العبادة لخلوه عن الاقبال على الله تعالى بالاخلاص والتميز وهذا الاستدلال فاسد لانا نقول سلمنا ان تعيين صوم رمضان لا بد منه ولكن هذا التعيين مما يحصل بنية مطلق الصوم فلا يحتاج الى تعيين الوصف نصا بيانه انه لما كان المشروع من الصوم في هذا الوقت مصاب بمطلق الاسم لما بينا فيكون اطلاقه تعيينا له بخلاف اصل الامساك فانه متنوع بين العبادة والعادة وما هو متنوع لا يصاب بالاطلاق فلا بد من التميز وذلك بالعزيمة فان قلت اذا نوى النفل او واجبا آخر يكون معرضا عن فرض الوقت والاعراض مع الاقبال مما يتنافيان فكيف يجتمعان قلت لا نم ان هذا اعراض وانما يكون اعراضا لو كان الخطا في الوصف منافيا للاقبال وهو ممنوع كيف ولو ان المتوحد في المكان مصاب مع الخطا في الوصف بان قال للزيدي المتوحد في الدار يا اسود حيث يجب عليه اجابته او نقول لما لم يشرع في هذا الوقت عن العزيمة لغي ذكر الوصف فبقي اطلاق نية الصوم وقد بينا ان الاطلاق تعيين واقبال لا اعراض قوله وهذا منا قول بموجب العقد القول

القول بموجب العقد هو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف كما ستعرف ان شاء الله تعالى وما نحن فيه كذلك لان الشافعي ره الزمنا بتعليله اشتراط نية التعيين ونحن التزمنا موجب تعليله حيث شرطناه لكن لما جعلنا الاطلاق تعيينا بقي الخلاف بحاله فيكون من ذلك القبيل قوله وبفساد الماضي لعدم العزيمة قال علماؤنا ره في صوم رمضان انه يجوز بنيته قبل انتصاف النهار خلافا للشافعي ره فقوله وبفساد الماضي عطف على قوله بتعيين الاصل اي استدل الشافعي ره بان الجزء لما وجبت في صوم رمضان وجبت من اوله الى آخره اول اجزائه قربة كسايره وافتقار الصوم اليها باعتبارها فاذا اخلاص العزيمة فسد لفقدان شرطه فيفسد الباقي ايضا لانه لا يتجزى صحة وفسادا ورجحت المفسد على المصحح احتياطا في باب العبادات لانه اذا اجتمع جهة الصحة وجهة الفساد يترجح جانب الفساد فيها احتياطا قلت لا يخفى ان دليل الشافعي ره يتم بدون التعرض للترجيح لان الكل يفوت بانتفاء بعض اجزائه والترجيح انما يصار اليه عند التعارض ولا تعارض ههنا فلا ترجيح قوله لكن العزم عند الاداء اشارة الى دليل علمائنا ره وتقريره ان الاجماع منعقد على انه لا يشترط اقتران النية باداء جميعه فانه لو اغمي عليه بعد الشروع في الصوم يتادى صومه اتفاقا وهذا معنى قوله عند الاداء وكذا لا يشترط اقترانها بابتداء الشروع فيه فانه لو قدم النية يتادى صومه وان غفل عنه عند الابتداء بالنوم اجماعا لكن ذلك للعجز ودفع الحرج اذ لا يتوقف عليه اصلا او الا الحرج عظيم وما جعل عليكم في الدين من حرج لا اتفاق يندفع هذا الحرج بجواز تقديم النية على حالة الشروع قلنا لا نم ذلك فان في جنس الصايمين مجنون يفيق عن الجنون او صبي يبلغ قبيل الصبح مقارنا لاول جزء من اليوم او مسافر يقيم بعد الصبح او مغمى عليه يفيق من اغمائه بعده وفي يوم الشك لا يمكن دفعها الا بتاخير النية لان تقديم النية من الليل حتى النفل حرام ونية النفل لغو عندكم لان تعيين الوصف شرط عنده كتعيين الاصل لما مر فثبت ان جواز التقديم لا يندفع به الحرج في حق هؤلاء فقلنا لما جاز الاداء بنية متقدمة وان لم تقارن حالة الابتداء والاداء فلان يجوز بنية متاخرة لاقترانها بما هو ركن العبادة اولى فعلى هذا التقرير قوله فمن يفيق بدل من قوله في جنس الصايمين وقوله في جنس الصايمين متعلق بقوله يندفع لا بالتقديم اي لا يندفع الحرج بالتقديم في حق جنس الصايمين وهذا هو الموافق لعبارة فخر الاسلام ره حيث قال لم يجز العجز موجودا في الجملة في جنس الصايمين فيمن يقيم بعد الصبح او يفيق ويجوز ان يجعل فمن يفيق متعلقا بيندفع وقوله في جنس الصايمين متعلقا بالتقديم اي لا يندفع الحرج بالتقديم في جنس الصايمين فمنهم من يفيق وهذا هو الموافق لعبارة شمس الائمة السرخسي ره حيث قال لم لا يندفع العجز بالتقديم في جنس الصايمين فمنهم من يفيق بعد ما اصبح او يقيم او يفيق عن اغمائه بصيغة المضارع ليكون ملائما لقوله فمن يفيق او يدرك قوله والترجيح بالاصل اولى منه بالوصف اشارة الى رد ما ذهب اليه الشافعي ره من الترجيح وتقريره ان البقاء

لما وجدت في اكثر النهار الذي له حكم الكل اذ الاقل تبع فلا يلتحق بحكم العدم رجحنا جانب الوجود
باقتران النية باكثر هذا الركن وهذا ترجيح بمعنى في الذات لانا اعتبرنا في الترجيح كثرة الاجزاء
وذلك ذاتي للصوم وان الشافعي رجح جانب العدم احتياطا وذلك ترجيح
بالحال والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال كما يأتي في بابه ان شاء الله فان قلت
ما ذكرت ايضا ليس بترجيح بالذات لانك رجحت بالكثرة وهي صفة العبادة قلت مرادنا
من الترجيح بالكثرة انا رجحنا اقتران النية بالامساكات الموجودة في اكثر النهار فيكون
ترجيحا بالذات فكذلك ومن هذا الجنس اي من جنس ما صار الوقت معيارا له اي شهر رمضان الصوم
المنذور في وقت بعينه بان نذر لله علي ان اصوم رجب ونحوه الحكم ان صوم رمضان كما تعين
للصوم الواجب تعين باقي الاوقات للنفل بجعل الشارع ذلك حقا للعبد لكسب السعادة والتقرب
الى الله تع فاذا نذر صوما في معين منها تعين له كرمضان للصوم فيصاب بمطلق الاسم اي يقع عن
المنذور بالنية المطلقة ومع الخطأ في الوصف بان ينوي النفل كما في صوم رمضان وجاز بنية
قبل انتصاف النهار كما في النفل وصوم رمضان لكن اذا صام عن كفارة او قضاء يقع عما نوى
لان تعيينه اساه معتبر في ابطال محله حق له وهو النفل بان لا يبقى مشروعا فيه فاما في ابطال محله حق
عليه وهو الكفارة والقضاء بان لا يبقى مشروعا فيه مع ان الشرع جعله محلا لهما فلا قوله والنوع
الثالث المشكل اي النوع الثالث من المقيد المشكل وهو وقت الحج لانه يشبه المعيار من حيث انه
لا يتصور في سنة واحدة الا في اشهر معلومة وتلك الاشهر لا تفضل عنه ويشبه الظرف من حيث انه
عبادة تتأدى بأركان معلومة لا تستغرق الاداء جميع العمر بل يفضل عنه ولان الوجوب فيه
موسع اي ادرك وقتا آخر صح لو اتى به في العام الثاني يكون اداء او مضيق ان لم يعش بذلك بان
لا يدرك العام الثاني حيث يأثم بالتأخير وهذا من علامة الضيق ولا يخفى ان قوله موسع اي ادرك
وقتا آخر لا يستقيم على قول ابي يوسف رح لان في الواجب الموسع لا يلحقه الاثم بالتأخير عن اول
الوقت وعنده يلحقه الاثم بالتأخير الى السنة الثانية فكيف يكون من قبيل الموسع قوله ومن حكمه
اي من حكم هذا النوع صحة ادائه في عمره بالاتفاق حتى انه يكون مؤديا في اي سنة اتى به للتيقن بكون ذلك
من عمره ولاتساع الوقت بادراكه والاثم بتفويته حتى انه لو اخره عن السنة الاولى حتى فاته الحج في عمره
يأثم بالاتفاق ايضا اما عند ابي يوسف رح فظاهر واما عند محمد رح انما يجوز التأخير بشرط عدم الفوت
وقد فات قوله وعند محمد رح اي يسعه التأخير عند محمد رح من السنة الاولى لما بينا انه عنده
من الواجب الموسع لكن جواز التأخير مشروط بعدم التفويت حتى لو فوته بعد التمكن من السنة الاولى
يكون آثما وعند ابي يوسف رح يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول لما بينا انه جعله من الواجب

من الواجب المضيق للاحتياط وقول محمد رح وان كان صحيحا في الواقع لان تقييد المباح بشرط فيه خطر
مستقيم في الشرع كالرمي الى الصيد مباح بشرط ان لا يصيب آدميا الا انه غير مفيد في الفتوى هذا
على ما اداه ما ذكره في الكتاب والله ذهب صاحب الاسرار والامامان السرخسي والبزدوي
لكن الصحيح من مذهب محمد رح ما ذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار حيث قال قال
محمد وان الحج يجب موسعا يحل له التأخير الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت ثم ذكر في آخر
كلام محمد رح واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاءة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات
يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل
القلب واجب عند عدم الادلة قوله وظهر ذلك اي ظهر اثر تعيين الاداء في العام الاول في حق المأثم دون غيره
حتى ان من عليه حجة الاسلام لو نوى النفل في العام الاول يقع عن النفل لا عن الفرض عندنا لان تعيين هذا
الوقت للفرض كان للتحرز عن الفوات لان هذا الوقت غير قابل للنفل اصلا فلا يظهر اثر هذا التعيين
في حق المنع عن صحة النفل كآخر وقت الظهر لما تعين للفرض ظهر اثر ذلك في حرمة التأخير لا في المنع عن صحة
صلاة اخرى وقال الشافعي رح يلغو نية النفل ويقع عن حجة الاسلام قوله وجوازه عند الاطلاق جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال لما بقي النفل مشروعا في العام الاول كان مشروع الوقت متعددا فينبغي ان يشترط
التعيين ولا يتأدى الواجب بمطلق النية كالصلوة فاجاب بان جواز حجة لا باعتبار انه يسقط اشتراط
نية التعيين بل لان التعيين ثبت بدلالة حال المؤدي لان الظاهر من حال المسلم انه لا يتحمل المشقة العظيمة
ثم يشتغل باداء النفل وعليه حجة الاسلام فاستغنى عن التعيين صريحا بدلالة الحال فانصرف مطلق النية
الى حجة الاسلام لكن الدلالة لا تعارض الصريح فبطل عند التصريح منه بخلافه بان نوى النفل كمن اشترى بمطلق
مطلقه يتعين نقد البلد في العرف بدلالة تعيينه من المؤدي وهو المشتري وذلك الدلالة هو تيسير اصابته
نقد البلد فبطل عند التصريح بغيره بان شرط نقدا آخر عند الشراء فيسقط ذلك الدلالة قوله بخلاف
شهر رمضان اشارة الى الفرق بين الحج وشهر رمضان حيث يصرف الى الفرض وان عين شيئا آخر بخلاف
ههنا ووجه الفرق ان التعيين من الاطلاق هنا انما يستفاد من المعنى في المؤدي فلا يعتبر ذلك عند التصريح بخلافه
بخلاف شهر رمضان لان التعيين ثمه لمعنى في المؤدى وهو كونه واحدا لا مزاحم له فيه فيتعين بجميع التقادير
سواء اطلق او عين غيره لما بينا **فصل في حكم الواجب بالامر** اقول لما فرغ من بيان الحكام
الامر شرع في احكام الواجب بالامر فقال وهو نوعان اي الواجب بالامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب
بسببه الى مستحقه اللام يتعلق بالواجب والى يتعلق بالتسليم والضمير في بسببه للواجب وكذا الضمير
في مستحقه اي الاداء تسليم نفس الثابت في الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم الى من
يستحق ذلك الواجب وهذا التعريف يتناول الواجبات المؤقتة كالصلوة وغير المؤقتة كالزكوة والكفارة

ان قيل لا يتصور التسليم في الصوم والصلوة لان التسليم انما يمكن في الاعيان الباقية وجعله مجازا
لا يليق بالتعريفات لانها عيبها مانع لصدقه على القضاء وقوله بسببه لقوله لا يحترز به عن شئ
والجواب اما عن الاول فهو انه قد ثبت في قواعد الشرع ان الواجبات الشرعية لها حكم الجواهر
فيجرى التسليم فيها كما يجرى في الاعيان او نقول معنى تسليمها اخراجها من العدم الى الوجود اذ تسليم
كل شئ ما يناسبه غاية الامر انه تجوز مجازا لكن استعماله في التعريفات شايع عند ظهور المراد
من غير نكير واما عن الثاني فلا نسلم الصدق واما عن الثالث فلا نسلم انه لا فايدة فيه بل في ذكر السبب
فايدة عظيمة وهي الاشارة الى المغايرة بين نفس الوجوب الثابت بالسبب ووجوب الاداء
الثابت بالامر والى رد قول من زعم انهما معنى واحد وانه يثبت بالامر لا غير وليس من الواجب
ان يكون كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات للاحتراز عن شئ لما عرف في موضعه قوله والقضاء
وهو تسليم مثله اي تسليم مثل الواجب بالسبب وقد يستعمل احدهما مكان الاخر مجازا لوجود
تسليم الواجب في كل منهما اما استعمال القضاء مكان الاداء ففي مثل قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم
اي اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت اذ الجمعة لا تقضى ويتفرع على هذا جواز الاداء
بنية القضاء بان يقال نويت ان اقضي فرض هذا الوقت لان قضاء الوقتية مع بقاء الوقت متعذر
واما استعمال الاداء مكان القضاء فكما يقال ادى ما عليه من الدين لان اداء حقيقة الدين متعذر
اذ الدين يقضى بامثالها لا باعيانها ويتفرع على هذا جواز القضاء بنية الاداء بان يقال نويت
ان اودي ظهر الامس لان لفظ الامس بعد مضيه مجال غاية تحقيق هذا الموضع ولكن في جعلهم
الاداء مجازا عن القضاء في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل
قال فخر الاسلام رحمه الله واما الاداء الكامل فمثل رد المبيع واداء الدين قوله والذي يجب بما يجب
الذي يجب به الاداء اختلف المشايخ رحمهم الله في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد
للحكم سبب ذكر بالامر السابق فقال الجمهور من علمائنا رحمهم الله ان ذلك بالامر السابق وقال
العراقيون من اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي انه ذكر بالامر اللاحق وعليه فظهر بهذا التحرير سقوط
الاعتراض بصوم الحايض لانه خارج عن محل النزاع كالقضاء بمثل غير معقول وصاحب التحقيق قد
طول الكلام فيه وبالغ فيما يروي الغليل ويشفي العليل واحتج العراقيون بان الفايت عبادة
فلا يتحقق الا بمثل هو عبادة لان الضمان يعتمد المماثلة ولا يصير المثل عبادة الا بالنص واحتج
المصنف على المختار بان بقاء ما قدر عليه المكلف اي بقاء اصل الواجب بسبب القدرة على مثل
من عنده قربة لكون النفل مشروعا له من جنسه وسقوط ما عجز عنه وهو فضل الوقت لا الى مثل
له عند الفوت امر معقول اداه الاداء مكانه واحتماله في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء
ان الواجب لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق او العجز ولم يوجد احد
منها اما الاولان فظاهر وكذا الثالث اذ لم يوجد بخروج الوقت الا العجز عن ادراك فضيلة الوقت فيسقط
اعتبارها الى مثل وضمان عند الله تعالى ان كان عمدا فيبقى الوجوب كما كان قبله لا تعالى فعلى هذا
ينبغي ان لا يجوز اداء سجدة التلاوة الصلوتية خارج الصلوة لانها صارت جزءا من افعال الصلوة
وشئ من افعال الصلوة لا يؤدى خارجها وقد ورد به الشرع في الصوم والصلوة قال الله تعالى فعدة
من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اي فليقضها
وقت التذكر فان ذلك وقت قضائها فتعدى الحكم منه الى ما لا نص فيه من الواجبات بالنذر
الموقتة من الصوم والصلوة والاعتكاف فثبت الوجوب بعد فوات تلك الاوقات من غير توقف
على امر جديد فان قلت اما وجب القضاء اي المنصوص عليه بالنص الموجب للقضاء فلا يحتاج الى
الامر السابق قلت لانه ان القضاء وجب بالنص الموجب له بل ورد هذا النص لبيان ان الوجوب
السابق باق في ذمة المكلف ولم يسقط فيجب عليه ان يخرج من عهدته بالضمان وهو القضاء فيه
وفيما نذر جواب اشكال عما يقال اذا نذر باعتكاف شهر رمضان فصام ولم يعتكف فقضاؤه في رمضان
الثاني لا يجوز ولو كان الموجب للقضاء هو الموجب للاداء لوجب ان يجوز القضاء في رمضان الثاني كالاداء
في رمضان الاول ولما لم يجز عرفنا ان وجوب القضاء بدليل اخر وهو تفويت الواجب والتفويت مطلق
عن الوقت فصار كالنذر المطلق ولو نذر نذرا مطلقا لا يجوز له ان يعتكف في رمضان فكذا اجاب بان
قضاء الاعتكاف بعد انفصاله عن صوم رمضان انما وجب بصوم مقصود لان المنذور بالاعتكاف نذر
بالصوم لانه شرط والتزام المشروط التزام الشرط كالتزام الصلوة التزام الوضوء الا ان الشروط يراعى
وجودها لا وجودها قصدا فلما كان الصوم موجودا في رمضان بايجاب الشرع لم يظهر اثر الاعتكاف
في ايجابه كمن نذر بالصلوة وهو متطهر لا يجب عليه وضوء اخر لما انفصل الاعتكاف عن الصوم عاد
ذكر النذر بعينه مستتبعا صومه التابع اذ ايجاب التابع وهو الصوم لبقاء المتبوع وهو الاعتكاف اولى
من ابطال المتبوع لانعدام التبع كمن نذر بالصلوة وهو متطهر ثم انتقض وضوؤه قبل اداء المنذور يجب
عليه بذلك النذر وضوء اخر لاداء منذوره ولما وجب الصوم التابع للاعتكاف المنذور بخروج رمضان لم يجز
اداؤه في رمضان اخر كمن نذر باعتكاف شعبان لا يخرج عن العهدة بصوم رمضان حكما الا ان القضاء
وجب بسبب اخر فان قلت خارج الصلوة المنذورة ان يؤديها بوضوء مكتوبة يكون بعد النذر
فكان ينبغي ان لا يجوز الاعتكاف في رمضان اذا نذر ان يعتكف فيها واذا جاز ذكر جاز ان يتأدى في رمضان
الثاني قلت الوضوء ما وجب لغيره وكان شرطا محضا فجاز ان يتأدى احدهما عن الاخر

فاما الصوم تارة يجب لعينه كصوم رمضان وطورا يجب لغيره وهو صوم الاعتكاف وما يجب لعينه
لا ينوب عن غيره ادحه لزوم الوجوب لغيره ويمتنع كون الشئ الواحد واجبا لعينه ولغيره والمجاز
في رمضان الاول لضرورة تعينه وامتناع اجتماع صوم اخر مع صوم رمضان وعند انفصاله ما بقيت
الضرورة وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف
جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر كله كذا في الجامع
الكبير قوله ثم الاداء ثلثة انواع اعلم ان الاداء بالقسمة الاولى ينقسم الى نوعين اداء محض واداء
يشبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين كامل وقاصر فيكون ثلثة انواع لكن بالتقسيمين وهذه الانواع
الثلاثة كما يتحقق في حقوق الله تعالى يتحقق في حقوق العباد ايضا والمراد بحقوق الله تعالى ان يكون المستحق
هو الله تعالى كما في الصوم والصلوة وساير العبادات وبحقوق العباد ان يكون المستحق هو العبد كما في المغصوب
ونحوها فيكون الاقسام بالنظر الى الحقين ستة فالمحض الكامل ما يؤديه الانسان بوصفه الذي شرع
اي ملتبسا بالوصف الذي شرع وهذا التعريف يتناول الكامل من الحقين والقاصر بخلافه والتحقيق
ان كل اداء محض ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل وح فالاولى ان يقال في تعريف الكامل
ما يؤدي به الانسان على الوجه الذي امر به كما قال شمس الائمة السرخسي الكامل هو اداء المشروع بصفته
كما امر به قوله كاداء الصلوة بالجماعة الى اخره شروع في بيان الاقسام من حقوق الله تعالى فاعلم
ان المصلي ثلاثة انواع مقتدي ومنفرد وامام والمقتدي ثلاثة اصناف مدرك ولاحق ومسبوق فاداء
المدرك والامام اداء كامل لانه ما ترك شيئا من الواجبات واداء المنفرد والمسبوق اداء قاصر لان
المنفرد ترك الجماعة في الكل وهي واجبة في المكتوبة والمسبوق تركها فيما سبق به لانه منفرد فيه
لان بالاقتداء التزم متابعة الامام فيما بقي من صلوته لا فيما مضى اذ المتابعة والمشاركة فيما مضى لا تتصور
ولهذا يجب عليه القراءة ويسجد للسهو فان قيل كيف يستقيم جعل المسبوق مؤديا وقد جعل صاحب
الشرع عليه السلام ما فاته قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلنا سمي المسبوق قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط
الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن انما جعلناه مؤديا باعتبار الوقت فلا تنافي واداء
اللاحق بعد فراغ الامام اداء يشبه القضاء حكما لانه باعتبار بقاء الوقت مؤد وباعتبار انه التزم
اداء الصلوة مع الامام حين تحرم معه قاض لما فاته مع الامام وانما جعلنا فعله اداء يشبه القضاء
لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل اداء بدليل صدق تعريف الاداء عليه لكن باعتبار الوصف
اخذ شبها بالقضاء والوصف تبع فان قيل كيف يصح اجتماعهما في فعل واحد مع كونهما متنافيين
قلنا صح ذلك لما كانت الجهة مختلفة على ان التنافي انما هو بين كون الفعل اداء وقضاء حقيقة
لا بينه وبين شبه القضاء قوله ولهذا قلنا اي لكون فعل اللاحق بعد فراغ الامام شبيه القضاء

القضاء بعد ما ... حتى لو نام ... لو ان ... مسافرا اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث او نام خلفه
ثم استيقظ فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة وهو في موضع الاقامة والوقت باق فان كان
ذلك قبل فراغ الامام تم صلوته اربع ركعات لان صلوته تحتمل التغيير مع وصف التبعية بدليل انه
يجوز ان يكون صلوته على حالات وصف صلوة الامام في الابتداء بان اقتدى المقيم بالمسافر ففي البقاء
لانه اسهل وان كان بعد فراغ الامام لا يتم يصلي ركعتين عندنا خلافا لزفر لانه انزل القاضي بعد
فراغ الامام والمغير يعمل في الاداء المحض لا فيما هو شبيه القضاء وقبيل فراغ الامام المغير يعمل
في حق الامام فيكون مغيرا في حق من يؤدي ذلك وبعد الفراغ المغير لا يعمل في حق الامام فلا يكون مغيرا
في حق من يقضي ذلك فان قيل نية الامام لم تعمل في حقه لخروجه عن حرمة الصلوة فاما المقتدي
فهو في حرمة الصلوة فيكون نيته معتبرة قلنا المقتدي ... جعل كالخارج من صلوة الامام حكما
بخلاف المسبوق اي لو كان هذا المسافر مسبوقا ووجد منه نية الاقامة او الدخول في المصر فانه يصلي
اربعا سواء تكلم او لا فرغ الامام او لم يفرغ لانه مؤد اداء قاصرا فنية الاقامة قد اعترضت على الاداء
فتغيره لان تعرض هذا المعتبر اذ لصادف محلا قابلا للتغير يعمل وبخلاف اللاحق المتكلم بعد فراغ الامام
فانه يعمل المغير في حقه لانه بالتكلم خرج من المتابعة فبطل القضاء ويعود الامر الى الاداء لقيام الوقت
فيكون فعله اداء محضا فيعمل فيه المغير فظهر من هذا التقرير ان المتكلم قيد للاحق فقط وان التعليل
بقوله لعوده متعلق به لا بهما فتامل قوله ومن حقوق العباد لكن الكامل في حقوق العباد
لما فرغ من تحقيق الاقسام الثلاثة في حقوق الله تعالى شرع في تحقيق تلك الاقسام في حقوق العباد لكن الكامل
في حقوق العباد ينقسم الى كامل حقيقة والى كامل حكما لانه ان كان المؤدى عين ما وجب عليه بالعقد حقيقة
فكامل حقيقة وان كان غيره حقيقة لكن جعل عينه شرعا فاداء كامل حكما فتسليم المبيع الى المشتري
على الوجه الذي ورد عليه العقد وكذا رد المغصوب الى المغصوب منه على الوجه الذي غصبه اداء كامل حقيقة
حتى لو باع الغاصب المغصوب من المغصوب منه او وهبه وسلمه فانه يكون اداء العين المستحق ويبطل ما صرح به
ويلغو ما صرح به وتسليم المسلم فيه وبدل الصرف كامل حكما لان الاستبدال فيهما متعذر شرعا لحرمة ... فيهما
لقولهم لا تاخذ الا سلمك او راس مالك ولقوله عم الا هاء وهاء فجعل كان المقبوض عين ما تناوله
العقد حكما وان كان غيره حقيقة اذ العقد تناول الدين والمقبوض عين والعين غير الدين وانما قلنا
ان العقد تناول الدين اما في الصرف فلانه عبارة عن بيع الثمن بالثمن والثمن عند العرب ما يكون دينا في الذمة
كذا قاله الفراء واما في السلم فظاهر وانما لم يجعل ذلك اداء قاصرا لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان اداء كاملا
وتسليم بدل الصرف او المسلم فيه قضاء لا اداء لوجود تسليم اصل الواجب اذ الزيوف من جنس الدراهم ولهذا
لو تجوز بها في الصرف والسلم يجوز مع ان الاستبدال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لانه دون حقه لفوات

بهذا الوصف وهو الجودة وكذا اذا رد المغصوب مشغولا بالجناية بان جنى في يد الغاصب جناية يستحق بها رقبته او طرفه او مشغولا بالدين بان استهلك في يد الغاصب مالا فيتعلق الضمان برقبته اداء قاصر ومعنى القصور رحمه الله انه اداه لا على الوصف الذي استحق عليه اداؤه فلوجود اصل الاداء قلنا اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجنايه او البيع بالدين يبرأ الغاصب وللقصور في الوصف قلنا اذا دفع الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك بقيمته على الغاصب بلا خلاف كأن الرد لم يوجد وكذا تسليم البائع المبيع مشغولا بالدين او مباح الدم اداء قاصر ايضا لانه سلم لا على الوصف الذي ورد عليه العقد فان هلك في يدي المشتري لزمه الثمن لوجود اصل الاداء وان قتل بالسبب الذي كان به مباح الدم او بيع في ذلك الدين ففي الفصل الاول يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما وفي الفصل الثاني يرجع بكل الثمن بلا خلاف لان الاداء كان قاصرا فاذا تحقق الفوات بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصرا جعل كأن الاداء لم يوجد وهو ظاهر واذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى حتى يجبر على القبول ويلزم تسليمه اليها وهذا لان كون المسمى مملوكا للغير لا يمنع صحة تسمية الزوج الا ترى انه يلزمه القيمة اذا تعذر تسليم العبد وما ذلك الا لاستحقاق الاصل لكنه يشبه القضاء لانه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه منه دون اعتاقها وكذا لو تزوج امرأة على ابيها عتق الاب لان المهر ملك بنفس العقد كالبضع فان استحق الاب بقضاء بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما لو تزوجها على عبد الغير اسندلك فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج اياه بسبب من الاسباب اما بشراء او هبة او ميراث او نحوها كان تسليمه اداء لانه عين المسمى في العقد شبيها بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين شرعا كما في قصة بريرة رضي الله عنها فلهذا لا يملك الزوج ان يمنعها اياه ولا يملك الزوجة ان تمنع من القبول ولا تعتق عليها اي لكونه شبيها بالقضاء لا يعتق عليها حتى تتسلم وينفذ تصرفات الزوج فيه دون تصرفاتها حتى لو اعتق الزوج يعتق عليه العتق فان قيل ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري بخلاف ما نحن فيه قلنا ان الاستحقاق فيه ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق وقد بطل برده فلذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا قائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه ولو قضى القاضي لها بالقيمة ثم ملكه الزوج لا يعود الى الاب حقها لتقرر حقها في القيمة فيكون للزوج ان يمنعها اياه ويكون لها ان تمتنع من القبول ولولا قضى ذلك لا يكون اداء مستحقا بالتسمية ولكن يكون اداء بالقيمة التي تقرر حقها فيها حال القضاء ايضا هذه انواع اي بالقسمين الاولين كما مر في تقسيم الاداء فانه ايضا ينقسم الى قسمين قضاء محض وقضاء يشبه الاداء ثم المحض اما قضاء بمثل معقول واما بمثل غير معقول فصارت الانواع ثلثة بهذا الطريق

الطريق الاول القضاء الذي يشبه الاداء ليس الا بمثل معقول بحكم الاستقراء وهذه الانواع الثلثة كما يتحقق في حقوق الله تعالى يتحقق في حقوق العباد فالقضاء بمثل معقول في حقوق الله تعالى كما ذكرنا من قضاء الصوم والصلوة والمماثلة بينهما ظاهرة لان كل واحد منهما مثل الاخر صورة ومعنى واما في حقوق العباد نوعان كامل وقاصر لانه ان كان ذلك الشيء مثلا له صورة ومعنى فهو كامل والا فهو قاصر وتقابل الى مقول هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر كما قلتم في الاداء فلا معنى لتخصيصه بحقوق العباد ويمكن ان يجاب عنه بان اثبات الاثم هو اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل عامة الامران الاول اكمل فنظير الكامل ضمان المغصوب بالمثل في المثليات كالمكيل والموزون ونظير القاصر القيمة في القيميات كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فسقط اعتبار المثل هنا صورة للعجز من القضاء به فاعتبر المثل معنى وفي المثليات اذا انقطع المثل عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق ولان المثل الكامل سابق على القاصر اذ حق المالك في الصورة والمعنى والمقصود جبر حقه فيراعى فيهما ما امكن لان للناس مناقشات في صورة الاشياء ليست لهم ذلك في معانيها فكان سابقا في المثل صورة فلا يعدل الى القاصر الا عند تعذر الكامل فان انقطع المثل عن ايدي الناس فحينئذ يعدل الى القاصر وهو القيمة للضرورة قوله ولهذا قلنا اي ولانا لا نوجب المثل القاصر مع امكان ايجاب المثل الكامل قلنا موجب القتل العمد العمد القود عندنا وهو القصاص لانه المثل صورة ومعنى وقال الشافعي رحمه الله الولي مخير بين القتل والدية وقال ابو حنيفة رحمه الله لو غصب المثلي ثم انقطع اي انقطع ذلك عن ايدي الناس فيجب عليه قيمته يوم الخصومة لان المثل القاصر لم يشرع مع احتمال الاصل والاصل موهوم بان يتربص حتى يأتي اوانه ولما انقطع الاحتمال بالخصومة وذلك وقت قضاء القاضي وقال ايضا في القطع ثم القتل عمدا للولي ان يقطعه ثم يقتله لان المثل الكامل سابق على القاصر والقتل مع القطع مثل الاول صورة ومعنى والقتل بدون القطع مثل له معنى فللولي استيفاء حقه كملا ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة رحمه الله لانه مثل قاصر عند امكان الكامل ويمكن ان يجاب عنه بانه يتعين عليه القطع والقتل حينئذ للولي ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له كما له ان يسقط الكل عفوا وصار هذا كاستيفاء بعض الدين والابراء عن الباقي وهذا لا يشكل بالعفو حيث لا يجوز له استيفاء الدية لان ذلك غير ما وجب له بالكلية فيكون تبديلا محضا لحكم الشرع وذا لا يجوز ولعلكم ان هذه المسئلة ومسئلة القود ليستا من قبيل القضاء في شيء وهو ظاهر لكنه انا اوردهما استطرادا من حيث انه اذا اخلفنا ان تحت قوله لا يعدل الى المثل القاصر الا عند تعذر الكامل قوله والمتلف اذا لم يكن له تقوم وجب ان لا يكون مضمونا الا بالاثم لان

ضمان العدوان مقدر بالمثل نصا فيما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم فلا يضمن به ويتفرع على
هذا الاصل مسايل منها ان من قتل منكوحة رجل ثم يضمن القاتل للزوج شيا عندنا وعند الشافعي
للزوج مهر المثل عليه لان ما فوت عليه بالقتل وهو ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يماثله المال
المتقوم فلا يضمن ومنها ان غير الزوج لو جامعها لا يضمن للزوج شيا لما قلنا ومنها ان القصاص لو وجب
على رجل فقتله اجنبي لا يضمن ذلك القاتل لولي القصاص شيا لان ملك القصاص الثابت له ليس بمال
فلا يكون المال مثلا له لا صورة ولا معنى فلا يضمن وعند الشافعي يضمن الدية للولي ومنها ان الشهود
اذا شهدوا على ولي القصاص بانه عفى عن القصاص ثم رجعوا بعد القضاء به فانهم لا يضمنون شيا عندنا
وعند الشافعي يضمنون الدية لما ذكرنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم فلا يماثله المال المتقوم ومنها
ان شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا لا يضمنون للزوج شيا عندنا وعند الشافعي يضمنون مهر
المثل لان ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال المتقوم عند الاتلاف قوله انما التقوم للمملوك
جواب عن سوال يرد عليه بان ملك النكاح لو لم يكن متقوما لما وجب المال في مقابلته عند العقد
فاجاب بانا لا نم ان المال يجب بمقابلة ملك النكاح بل بمقابلة المملوك وهو البضع وهو متقوم ولا يلزم
من تقومه تقوم الملك لان ذلك لاظهار خطر ذلك المحل ليكون مصونا عن التملك مجانا واما الملك الوارد
عليه فليس بذي خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا ولي ولا عوض فان قلت عدم
توقفها على هذه الاشياء لا يدل على كونه غير خطير في تلك الحالة فانه لو اتلف ماله المتقوم بلا شهادة بان يأكله
او يلقيه في البحر او يهبه يصح ان ذلك له خطر حتى لو اتلفه عليه انسان ذلك ضمنه قلت لا نم انه انما ضمنه باعتبار
اتلاف ملكه بل باعتبار اتلاف مملوكه الذي هو متقوم حقيقة هكذا اجاب عنه صاحب الكشف وفيه نظر لانه ان
كان الضمان باعتبار الملك فالسوال باق وان كان باعتبار المملوك فكذلك لان فيه تسليم ان ازالة الخطير عن الملك
لا تتوقف على الشهادة فبطل دليلكم ان كل ما توقف على الشهادة لا يكون له خطر وهو المطلوب قوله ولهذا لم
… الشهادة بالطلاق قبل الدخول جواب عما يقال لو لم يكن ملك البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود …
… الشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم انه رجع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم …
الجواب ان وجوب نصف المسمى قيمة للبضع ممنوع ولهذا لم يجب مهر المثل كلا وهو القيمة وهذا القدر يكفي
جوابا عن النقض ثم بين وجه لزوم نصف المسمى بانه سقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول بما يكون
مسقطا للمطالبة بالعوض المسمى اذا لم يكن ذلك بسبب من الزوج بان ارتدت والعياذ بالله او مكنت ابن
زوجها فيها … الفرقة الى الزوج بشهادتهم كانهم اكرهوا عليه … ذلك النصف بعد فوات تسليم
البضع فيكونان بمنزلة الغاصبين في حقه قوله وكذا لا يضمن المنافع بالاعيان اي المنافع لا تضمن بالمال
المتقوم عند الاتلاف بطريق العدوان عندنا خلافا للشافعي وصورة المسألة اذا استعمل الغاصب العين المغصوبة

١٩

المغصوبة بان كانت عبدا فاستخدمه او دابة فركبها او دارا فسكنها لا يضمن تلك المنافع عندنا خلافا
للشافعي … الخلاف فيه بناء على ان المنافع عنده مال متقوم فيكون مضمونا لوجود المماثلة وعندنا
لم يكن مالا فضلا عن التقوم لسبب المماثلة فلا يضمن كالخمر والميتة لان ضمان العدوان مقدر بالمثل
نصا بيان ذلك ان المالية للشيء انما تثبت بالتمول لان الشيء ما لم يتمول لا يكون مالا كالحشيش والتمول عبارة
عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف والا لكان الاكل تمولا وذلك ظاهر
البطلان فما لم يمكن صيانته وادخاره لا يكون مالا والمنافع كذلك لانها من الاعراض التي لا تبقى زمانين
سلمنا كونها مالا لكن ليس بمتقوم لان صفة التقوم لا يحصل الا بعد الاحراز والا ينبغي ان يكون الصيد قبل
الاحراز متقوما وليس الامر كذلك والاحراز فيما لا يبقى زمانين لا يتصور فلا يكون متقوما فان قلت لا نم
انها ليست بمحرزة بل هي محرزة باحراز ما قامت هي به قلت صفة الاحراز للشيء انما تثبت بعد الوجود
وقد بينا انها بعد الوجود لا تبقى … الوجود … ثبوت هذه الصفة ولئن سلمنا ان احراز محلها
يكون احرازا لها لكن ذلك يوجب كونها محرزة للغاصب لان العين محرزة له لا للمغصوب منه واحراز
الغاصب لا يوجب الضمان ولئن سلمنا انها محرزة للمغصوب منه لكن انما يكون مضمونا ان لو كان الاحراز
التضمني اعتبار في اثبات صفة التقوم وهو ممنوع الا ترى ان الحشيش الثابت في ارض مملوكة …
محرز تبعا لاحراز الارض ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه فثبت ان المنافع ليست بمال
فضلا عن التقوم والعين مال متقوم وما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم فلا يضمن به ومما يدل
على ان المنافع ليست مثلا للعين انها … المنافع اتفاقا فلو كانت المنافع مثلا للعين
لكانت مثلا لها ايضا لان من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثلا له …
… علم انه لا مماثلة بينهما ويمكن تقرير المسألة بوجه اخر وهو ان يقال المماثلة هو الاتحاد في الجنس ولا شك
ان العين جوهر والمنفعة عرض والعرض مع الجوهر جنسان مختلفان فلا يتماثلان لا يقال انه لم يكن بين العين
والمنفعة مماثلة … المنفعة والمنفعة مماثلة فليضمن احداهما بالاخرى لانا نقول ذلك غير جائز اجماعا
فان الاجر المبنية على تقطيع واحد … لا يضمن منفعة احدى الاجر بالاخرى مع وجود
المماثلة بينهما اجماعا … ان الاتلاف والغصب لا يتحقق في المنفعة فان المعدوم
ليس بشيء فلا يتحقق فيه … الغصب او اتلاف …
… الغصب والاتلاف فلا يجب له الضمان قوله وفي العقود جعلت مثلا للحاجة جواب عما يقال
… انما التقوم في باب العقد حتى صار مثلا للعين مع استحالة احرازها حقيقة …
… الاتلاف … جعلت مثلا للعين في العقود شرعا لحاجة الناس …

على خلاف القياس مكان ما ثبت ضرورة فلا يتعدى الى غيره مع ان كونها مقابلة بالمال في العقد انما صح بناء

على التراضي الا على جبر القاضي ذا الاستبدال عند التراضي يتحقق مع عدم المماثلة بينهما الا ترى ان الخلع صحيح

بالمال متقوم ولا تقوم للبضع عند الخروج وكذا اخذ العوض من الدم بالصلح صحيح وان لم يكن الدم مالا

وكذا الحر يبيع قيمته العبد مالوف والفاضل على الالف يجب بالشرط عند الرضا بدون ان يقابله

شيء من المال وضمان العدوان لما كان مبنيا على جبر القاضي وفوات التراضي فيه لم يصح بدون

المماثلة فان قيل الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت ههنا ايضا سدا لباب العدوان

اذ في اعتباره انفتاح باب الظلم وتيسر الامر على الناس فلما ليس الامر كما زعمت فان مساس

الحاجة فيما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهي عنه

وسبيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزجر التعزير فانه ذكر في المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب

على ما صنع ولكنه لا يضمن شيئا قوله وظلمه لا يهدر حقه نفي سؤال اخر وهو ان يقال ينبغي ان

يهدر هذا التفاوت في ضمان العدوان اذ في اعتباره يلزم ابطال حق المالك اصلا وفي اهداره

وايجاب الضمان يلزم ابطال حق الغاصب وصفا وكان ترجيح صاحب الاصل اولى كيف وانه

مظلوم ... بعيب ظالم والحاق الخسران بالظالم اولى فاجاب بان حق الغاصب معصوم وظلمه

لا يجوز تفويته عليه ولكنه اقدر الضمان بالمثل فلو اوجبنا عليه الضمان يهدر حقه اصلا

... فيفوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لانه على تقدير عدم

المالك لا يفوت حقه اصلا بل يتاخر الى دار الجزاء فينال العوض فيما يلحقه لان عدم

الدنيا العجز ناص الاستيفاء لانعدام المماثلة لا لعدم حقه اصلا بمنزلة شتيمة لا عقوبة

يجب فيها شيئا لا لانه لا حق له اصلا العجز ناص الجاب الجزاء الغفران وورود التقدير

... من صاحب الشرع فثبت انه لا يصح لترجيح حق المغصوب منه على الغاصب بل الامر بالعكس

... الامر بين الاهدار والتاخير فوجب ترجيح التاخير فان قيل لم لا يوجب الضمان على الغاصب

... في الزيادة الى دار الجزاء لئلا يلزم اهدار حقه بل يؤخر كما قلت في المغصوب منه قلنا

لو اوجبنا عليه الضمان لا يستحق عليه ذلك بقضاء القاضي وما يستحق بالقضاء للتقابل

... الجزاء لانه يحكم الشرع بخلاف ما اذا لم يوجب الضمان لعجز ناص القضاء بالمثل لا يبعد

... دار الجزاء العوض بمقابلته من عند الكريم الرحيم قوله والثاني قضاء بمثل غير معقول

... العقل اذ العقل من حجج الله كالسمع بل اقوى منه ولا يجوز ...

... الشيخ الثاني ... حق الشيخ الفاني ... قضاء للصوم ولا مماثلة

ولا مماثلة بينهما لا صورة وذلك ظاهر ولا معنى لان الصوم وصف هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي

وسيلة الى الشبع وكنفقة الاحجاج خلفا عن افعال الحج وان الصحيح من المذهب ان الحج يقع

عن الآمر ولا مماثلة بين افعال الحج وهي اعراض وبين نفقة الاحجاج وهي مال عين لكن النص جاء

بذلك فيهما غير معقول فاقتصر الحكم عليهما اما في الاول فقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام

مسكين اي لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس رضي الله عنه وحذف لا جائز في موضع لا يلبس كما في قوله

يبين الله لكم ان تضلوا ويعضد هذا التفسير قراءة حفصة لا يطيقونه ما شئت لا ولان الصوم واجب

على المطيق وغيره بالنظر الى اول الآية ثم نقل عن الصوم الى الفدية في حق غير المطيق لعجزه

عنه على سبيل الخلفية تيسيرا للامر وهذا هو معنى القضاء فان قيل لم قلتم ان الفدية وجبت

خلفا عن الصوم وانما يكون كذلك ان لو كان الخطاب بالصوم متوجها على غير المطيق وهو ممنوع

وكيف يتوجه عليه وفيه تكليف العاجز قلنا الدليل على ان ذلك بطريق الخلافة لا بطريق

الاصالة تسمية ذلك فدية فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه قال الله تعالى وفديناه

بذبح عظيم واما قولكم تكليف العاجز غير جائز قلنا هذا اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف

به واما اذا كان الغرض به غير ما كلف به فذلك جائز كوجوب الصلوة على من اسلم في اخر جزء من اجزاء

الوقت بحيث لا يسع فيه الا التحريمة على ان القضاء يتوقف على انعقاد السبب في حق الاصل لا على

وجوب الاداء بدليل وجوب قضاء الصوم على الحائض بعد طهرها ولا شك ان السبب وهو الشهر قد

انعقد سببا في حقه كما في حق المطيق اذ لا مانع من ذلك واما في الثاني فهو حديث الخثعمية روي

ان امراة من خثعم جاءت الى النبي عم وقالت ان ابي ادركه فريضة الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على

الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك

قالت نعم قال فدين الله احق ان يقبل قوله والامر بالفدية جواب اشكال وهو ان الحكم الوجه

الفدية مكان الصلوة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لما جاز تعدية حكمه الى الصلوة

لفقدان شرط القياس فاجاب بانا لا نقول ان ايجاب الفدية في الصلوة بطريق القياس حتى يلزم ما ذكرت

بل لان النص الوارد في الصوم يحتمل ان يكون معلولا بعلة ... والصلوة نظيرها الصوم في ان كل واحد منهما عبادة

بدنية محضة بل اهم منه لانها عماد الدين وثانية الايمان ويحتمل ان لا يكون معلولا بذلك فلاحتمال الوجه

الاول يفدي مكان الصلوة ولاحتمال الوجه الثاني لا يجب الفداء وامرناه بالفدية نظرا الى الوجه الاول على سبيل

الاحتياط فلئن كان هذا الحكم مشروعا في الصلوة فقد صار مؤديا والا فليس به باس لانه يكون برا مبتدأ

ماحيا للسيئات قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال عم اتبع السيئة الحسنة تمحها فظهر ان

ايجاب الفدية عن الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس ولهذا لا نقول ان الفدية عن الصلوة انها جائزة قطعا كما في ...

فی الصوم اذا ادی بنفسه ذلکنا نرجو القبول من الله تع فضلا قال محمد ره فی الزیادات فی فداء الصلوة
یجزیه ان شاء الله کما قال فی اداء الوارث الفداء عن المورث بغیر امره فی الصوم یجزیه ان شاء الله تع
ولو کان ثابتا بالقیاس لما احتاج الی الحاق الاستثناء کما فی سایر الاحکام الثابتة بالقیاس قلت
قوله ویحتمل ان لا یکون معلولا بالعجز مشکل لان بناء الحکم علی المشتق فی قوله وعلی الذین یطیقونه دلیل
علیة المشتق منه لعدم قوله کما اذا تطوع الوارث به لیس ببعید کما ظن قال فی الزیادات من علیه قضاء
رمضان ادا لم یقدر علی الصوم لکبر جاز له الفدیة وان مات واوصی ان یطعم عنه او الوارثة اطعموا
عنه او الورثة اطعموا عنه بغیر امره وایصائه یجزیه ان شاء الله تع قوله ووجوب التصدق
فی الاضحیة جواب عن اشکال اخر وهو ان یقال التقرب باراقة الدم عرف بنص غیر معقول المعنی
فیفوت مضی ایام النحر لانه مثله غیر مشروع قربة للعبد فی غیر ذلک الوقت وقد اوجبتم التصدق
بالقیمة او العین بعد مضیها وما ذکر الا باعتبار الخلف مقام الاصل بالرای فی امر غیر معقول
فاجاب بانا لا نقول بذلک باعتبار الخلفیة ولکنا نقول یحتمل ان یکون التصدق بها او بقیمتها
اصلا لان شکر کل نعمة انما یجب من جنسه کشکر نعمة اللسان بالمقال وشکر سلامة الاعضاء
بالخدمة وشکر المال بدفع بعضه الی الفقراء وهذه عبادة مالیة بشرط لها الغنی کما فی الزکوة
فینبغی ان یجب شکرها من جنسها الا ان الشرع نقل الی الاراقة لما فیها من تطییب اللحم لیلا یتضمن
فی ضمن اقامة القربة کالماء المستعمل وتحقیق معنی الضیافة فان الناس اضیاف الله تع بلحوم
الاضاحی فی هذه الایام والمذاکرة الصوم فیها لما فیه من الاعراض عن الضیافة واللایق بالکرم الخالق
والغنی علی الحق ان یکون الطعام اطیب الطیب وازکاه فنقل حق القربة من التصدق الی الاراقة
لیصیر اللحم طاهرا ولکن مع هذا الاحتمال ان یکون التقرب بالاراقة اصلا ابتلاء من الله تع فلم یعتبر هذا
الموهوم وهو کون التصدق اصلا فی ایام النحر مقابلة المنصوص المعنی وهو التضحیة وبعد مضی
ایام النحر قد تحقق العجز عن اداء المنصوص علیه لفوات وقته فعملنا بهذا الاحتمال واوجبنا
علیه التصدق بالعین او بالقیمة احتیاطا لان ذکر الاصل فی العبادات المالیة والاصل ولم یکون الشی غیر معتبر
فی زمان ویکون معتبرا فی زمان اخر کما لا بعد فی کون الشی غیر معتبر فی مکان ومعتبرا فی مکان اخر فان
العلة المستنبطة من نص ساقط الاعتبار بالنسبة الی الحکم المنصوص علیه حیث لا یعقل ذلک الحکم الیه
کما سیجیء موضوعه ان شاء الله تع وقد اعتبرت فی الفرع حیث اضیف الیها وحاصل الجواب انا انما اوجبنا
التصدق باعتبار کونه اصلا وجائزا لما فات من العبادة لا لکونه مثلا لها وخلفا عنها کما اوجبنا
الدم بترک رمی الجمار جبرا للنقصان فیکون فی نسکه لا خلفا عنه والدلیل علی انه وجب التصدق
بهذا الطریق لا بطریق الخلفیة انه اذا جاء العام القابل لم یعد الحکم الی التضحیة وهو قادر علی تسلیم المثل

المثل لکون التضحیة مشروعة حقا له فلو کانت القیمة خلفا لعاد الحکم الی الاصل عند القدرة علیه
کما اذا قدر علی الصوم بطل حکم الفدیة قوله ومن حقوق العباد اقول لما فرغ من بیان
القضاء بمثل غیر معقول فی حقوق الله تع شرع فی بیان ذلک من حقوق العباد وهو ضمان المحترم
الذی لیس بمال بالمال کضمان النفس والاطراف بالمال فی حالة الخطاء فانه ثابت بالنص من غیر ان
یعقل فیه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنی فلان الادمی مالک مبتذل وهو سمة القدرة والمال
مملوک مبتذل وهو سمة العجز فانی یتماثلان هذا وفی جعل هذه الصور من قبیل القضاء نظر
اذ القضاء تسلیم مثل الواجب بسببه الی مستحقه والضمان فی هذه الصور عین ما وجب
بالسبب ابتداء وذلک ظاهر فیکون من قبیل الاداء لا من قبیل القضاء قوله والثالث
ما یشبه الاداء وهذا القضاء یتحقق فی حقوق الله تع وفی حقوق العباد وهذا شروع فی بیان ذلک
من حقوق الله تع وصورة المسئلة ان من انتهی الی الامام فی صلوة العید والامام فی الرکوع یکبر
قایما فان امکنه ان یاتی بتکبیرات العید قایما ویدرک الامام فی الرکوع فعل کذلک اجماعا وان
خاف ان کبر تکبیرات العید ان یرفع الامام راسه یرکع ویشتغل بتکبیرات العید عند ابی حنیفة
ومحمد ره وقال ابو یوسف ره یشتغل بتسبیحات الرکوع وهو یقول بان التکبیر محله القیام وقد فات
ومثل الفایت غیر مشروع له قربة فی حالة الرکوع لیصرفه الی ما علیه بطریق القضاء فیتحقق الفوات
الا انهما قالا الرکوع یشبه القیام حقیقة لاستواء النصف الاسفل من الراکع کما للقایم وبه یفارق
القیام القاعد وحکما لان مدرک الامام فی الرکوع مدرک لتلک الرکعة فالحم من ادرک الامام فی الرکوع
فقد ادرکها فیوتی بها فیه باعتبار جهة الاداء احتیاطا فلان یاتی بشیء لیس محله اولی من ان یترک
ما علیه قوله ومفوت السورة عن الاولیین ای اذا قرا فی الاولیین الفاتحة ولم یزد علیها قرا
فی الاخریین الفاتحة والسورة وجهرا وان قرا فیهما السورة وترک الفاتحة لم یقضها فی الاخریین وهذا
عند ابی حنیفة ومحمد ره وقال ابو یوسف لا یقضی واحدة منها ووجه قولهما ان محل القراءة جملة الصلوة لقوله
فاقرؤا ما تیسر من القران ای فی الصلوة کذا ذکره اهل التفسیر لکن الشرع الاول تعین للقراءة بخبر الواحد
الذی لا یوجب العلم وهو قوله ع القراءة فی الاولیین قراءة فی الاخریین ای تنوب عن القراءة فیهما کما یقال
لسان الوزیر لسان الامیر فبقی للاخریین شبهة المحلیة بالنظر الی اطلاق النص فیجب اداؤها اعتبارا لهذه الشبهة
وان کان فی الحقیقة قضاء بالنظر الی خبر الواحد بخلاف الفاتحة لان الاخریین محلها اداء فلو قراها علی وجه
القضاء یودی ذلک الی تغییر المشروع وذلک لا یجوز ولایة العبد ولو قراها تمن یودی الی تکرار الفاتحة فی رکعة
واحدة وهو غیر مشروع اجماعا فان قیل القضاء اصرف الیه الی ما علیه وقد شرعت الفاتحة فی الاخریین حقا
له فلیصرفها الی ما علیه وقد قلت انه لا یقضیها والسورة لم تشرع فی الاخریین حقا له وقد حکمت بقضائها

ولما على رواية الحسن عن ابي حنيفة قراءة الفاتحة واجبة
ملعله لانها لم يشرع جهاله واما السورة فشرعت نعلا في الا
سجود السهو فيكون ضرورها الى ما نقله ولما في الاستدلال بانه
مشكل لان محواه ان القراءة في الاوليين اذا وجدت تكون ذلك نايبة
على تعين الاوليين محلا للقراءة فلا وشبه ان ذكر المثال المذكور
هذا ان نافذ في الفاتحة والسورة في الاخريين في حكم الوجوب
في الاوليين على انه ذلك يودى الى تقييد الكتاب بخبر الواحد ورد الا
في بيان القضاء الذى سبيه الاداء من حقوق العباد وصورة المسئلة
بيع هذه التسمية وجب العبد الوسط عندنا فان اتاها بالمسمى اجبر
وعندان ضى به تبطل التسمية ويجب مهر المثل لكن عند علمائنا لو ان
الاداء ان المسمى لا يمكن اداؤه الا بعد تعيينه ولا تعيين الا بالتقويم
فصارت مزاحمة للمسمى فيجبر على القبول كما لو اتاها بعين العبد بخلاف العـ
فكانت قيمته قضاء محضا فلا يجبر على القبول اذا اتاها به الا عند حقو
في صفة الحسن للمامور به اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان الاول
كالفرح والغم الثاني كون الشى صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل
ومتعلق الذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما
واما بالتفسير الثالث فقد اختلفوا فيه فقالت الاشاعرة انهما حكم
والكراهية انهما لا يعرفان بالعقل ايضا فانهم قالوا الاحكام على ضر
منها لا يدرك الا بالسمع المنقول فالضرب الاول ينقسم الى ما يدرك بنظر الـ
فالاول كعلمنا بحسن الصدق وقبح الكذب والثاني كحسن صوم اليوم الاخير من رمضان وقبح صوم اليوم
الاول من شوال فان العقل لا يستقل بادراك حسن الاول وقبح الثاني لكن الشرع لما ورد بحسن الاول وقبح
الثاني علمنا انه لاختصاص كل منهما بمعنى لاجله حسن او قبح لما ورد الشرع به اذ الآمر حكيم والحكيم لا يامر
بشى الا لحسنه ولا ينهى عن شى الا لقبحه قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وقال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر
وهو اختيار الفقهاء ايضا فانهم ذهبوا الى تعليل احكام الله برعاية مصالح العباد فكانت اوامره في
مواقع والا لما كانت مصلحة لهم وايضا لو لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين لما استقام تقسيمهم المامور به الى حسن
لعينه ولغيره والى قبيح كذلك والمامور به قولهم او منه ما لا يحتمل السقوط والنسخ اصلا كالايمان بالله تعالى وصفاته قوله

ايضا فلم يكن صرفها الى
قراءتها فيهما لم تجب
حسن القراءة في الاوليين
اخريين اما لم يدل
ذلك لكن سبق على
هذا الخبر قصر الوجوب
كذا الوتر وجها نوع
على عبد غير معين
لذا ان اتاها بالقيمة
ان ذلك قضاء في حكم
مثلا من هذا الوجه
معلوم بدون التقويم
كى
ما للطبع ومنافرته
الشى متعلق المدح
الاولين عقليان
السنية والمعتزلة
بهما يدرك بالعقول وضرب
الى ما يدرك بضرورة العقل

٢٢

ورقيه المامور به في صفة الحسن نوعان لانه اما ان يكون حسنا لمعنى في نفسه اى اتصف بالحسن لمعنى
ثبت في ذاته او يكون حسنا لمعنى في غيره اى اتصاف بالحسن لمعنى ثبت في غيره وكل واحد منهما يتنوع
الى ثلاثة انواع اذ النوع الاول اما ان لا يحتمل السقوط او يحتمله او يكون مشابها لما حسن لمعنى في غيره وهذا
اولى مما قال فخر الاسلام رحمه الله والمصنف رحمه الله او يكون ملحقا بما حسن لمعنى في نفسه لانه ح لا يكون داخلا
في القسم اصلا بخلاف ما اخترنا ولما في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفى والاثبات
وليس بينهما درجة بالشبهة حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول
او يحتمله فيكون من النوع الثاني اللهم الا ان يقال انما ينقسم ثلاثة اقسام بالتفسيرين اذ ما يحتمل السقوط
اما ان يكون شبيها او غير شبيه قوله كالايمان بالله تعالى وصفاته اى التصديق القلبي فانه لا يحتمل
السقوط عن المكلف بحال حتى يبدل بضده كان كفرا باقى وجه بدله واما النوع الثاني منه فهو
الاقرار فانه مما يحتمل السقوط حتى قيل السقوط ان لا حسن عليه الاقرار حتى لو بدله بضده بعذر
الاكراه لم يكن كافرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان اذ هو التصديق حقيقة واللسان ليس معدن
التصديق ولكن هو دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره في وقت يتمكن من اظهاره
فهو كفر وان زال تمكنه من الاظهار بالاقرار لم يعد كفرا لان قيام السيف على راسه دليل على ان
الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد واما عند التمكن فتبديله دليل تبدل
الاعتقاد قوله والصلوة من هذا القبيل اى مما حسن لمعنى في نفسه ويحتمل السقوط فانها مشتمل
على افعال واقوال دالة على التعظيم وابدا فيحصل الصلوة احمع حصله من حصال الدين لتعظيم
وهذا لان اولها الطهارة سرا وجهرا ثم جمع الهمة واخلاء السر والانصراف عما دون الله تعالى
الله تعالى بالقصد اليه وهو النية ثم الاشارة برفع اليدين الى نبذ ما ارتبط به قلبه ثم اول اذكاره التكبير
وهو النهاية في تعظيم الله تعالى ثم اول ثناء منه ثناء لا يشوبه ذكر ما سواه ثم القيام مع وضع اليمين على
الشمال صارفا طرفه على الارض بهيئة قيام الخدام بين يدى السلطان ثم الركوع بهيئة التسليم والانقياد
والسجود نهاية التعظيم والتذلل بوضع اشرف الاعضاء على اخس الاشياء الذى هو التراب وكذا
قراءة القران والتسبيحات وسائر الاذكار مع كل حركة تدل على التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس
وبذل المجهود في اظهار العبودية والتذلل وتعظيم الله تعالى حسن في ذاته فصارت الصلوة نظيرة
الاقرار الا انها تفارقه بوجهين احدهما انها في الدلالة على التصديق دون الاقرار فانه دليل التصديق
وجودا وعدما بخلاف الصلوة فانها تدل عليه اذا اديت بهيئة الجماعة فى اذا صلى كافر مع المسلمين

يحكم باسلامه عندنا قال النبي عم اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان بخلاف تركها
فانه لا يدل على كفره وثانيهما ان الاقرار لا يسقط الا بعذر [illegible] وتلك يسقط باعذار كثيرة
كالمرض المفرط والحيض والنفاس [illegible] والنوع الثالث ما التحق بالواسطة اي النوع الثالث
زيادة واسطة شابه بما هو الحسن لمعنى في نفسه كالزكوة والصوم والحج لان الزكوة عبارة عن تمليك المال الى المصرف
وتمليك المال وتنقيصه في ذاته اضاعة وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذلك الصوم عبارة عن الامساك المخصوص
وذلك ليس بحسن في ذاته اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله عن مملوكه مع النصوص المبيحة وذلك ليس بحسن وكذلك
الحج عبارة عن قطع مسافة مديدة وزيارة امكنة معينة وهما يشاويان في ذاتهما سير التجارة وزيارة سائر
الاماكن في ذاتهما ليسا بحسنين لكن الزكوة انما حسنت بواسطة حاجة الفقير فان اغناءها اله تعالى اغناء
عباد الله تع ودفع حوائجهم والصوم انما صار حسنا بواسطة اشتهاء النفس فان به يحصل قهر النفس الامارة التي هي
عدو الله تع وعدو العبد لما روي ان الله تع اوحى الى داود عم فقال يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي
وقال عم اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وكذلك الحج انما صار حسنا بواسطة شرف المكان اذ فيه
زيارة امكنة محترمة معظمة عظمها الله تع وشرفها على غيرها وهذا معنى قوله وتعظيم شعائره اي زيارتها
تعظيم صاحبها فصار حسنا بهذا لا لذاته لكن هذه الوسائط لا اختيار فيها للعبد فلم يكن حسنا لعينها حكما لان حاجة
الفقير بخلق الله تع اياه على هذه الصفة قال الله تع والله هو الغني وانتم الفقراء وكون النفس مشتهيا
وامارة بالسوء بخلق الله تع اياها على هذه الصفة لا لكونها جانية في صفتها ولهذا الايلام احد على الميل الى
الشهوات [illegible] يسال عنه يوم القيامة فان قيل لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر قلنا
انما وجب قهرها لمخالفة هواها لئلا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعة هواها ويفوز بالتعظيم السرمدي قال الله تع
ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى كان التباعد عن النار واحترازا عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة
على الاحراق غير مختارة فيه وكذلك شرف البيت بجعل الله تع اياه مشرفا كما قيل ما انت يا مكة الا وادي
شرفك الله على البلاد فيكون الوسايط في حكم العدم بالنسبة الى اختيار العبد لكونها مخلوقة الله تع ومضافة
اليه فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولهذا اشترط لوجوبها
اهلية كاملة من العقل والبلوغ فان ما كانت عبادة يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي
والمجنون كالصلوة وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها ذلك حتى تجب عليهما العشر وصدقة الفطر وقد
اعترض عليه بوجهين اما اولا فان الزكوة ليست بمطلق التمليك بل تمليك للفقير المحتاج وهذا احسان
والاحسان حسن في جميع الشرايع وعند جميع الناس والصلوة تعظيم من يستحق التعظيم فحسنها
لاستحقاق الخالق المنعم ذلك ولهذا لا يصح بالنسبة الى غير الخالق وكذلك الحج ليس نفس السفر وزيارة

وزيارة الاماكن بل السفر الى الاماكن الشريفة المعظمة وتعظيمها كالصلوة فانها ايضا حسنة بواسطة
استحقاق الخالق واما ثانيا فلان الزكوة حسنت لدفع حاجة الفقير من الله تع لا ينافي كون دفعها
باختيار العبد وصنعه كما في ساير افعال العباد وكذا الصوم حسن بواسطة مخالفة اشتهاء النفس لا
بواسطة اشتهاء النفس والحج بواسطة السير الى الامكنة الشريفة لا بواسطة شرف المكان وقد يجاب عن الاول
بانا لا ننكر انها احسان وانه حسن ولكن نقول حسنة لغيره لا لذاته فان قال كل ما هو احسان فهو حسن
لذاته قلنا ممنوع وتحقيقه ان الزكوة ليست بحسنة من حيث انها تمليك المال بل من حيث ان مصرفها فقير
ومحتاج فيكون حسنها للفقر والاحتياج وهذا هو المراد بقوله ان حسنه بواسطة الحاجة ودافعه والصلوة ايضا
حسنها لاستحقاق الخالق ذلك قلنا لم يرد العلماء بحسن الفعل لعينه او غيره حسنه مع قطع النظر عن
الاضافات فان ذلك متعذر ولكنهم ارادوا به ان الفعل المضاف اذا صار مامورا به يستلزم حسنا لا محالة
فذلك يجوز ان يكون باعتبار نفس ذلك الفعل المضاف ويجوز ان يكون لغيره ويكون ذلك الغير هو المنظور للآمر فالايمان
بالله والصلوة كل واحد منهما حسن لعينه على معنى ان كل واحد منهما مطلوب الحصول لنفسه لا لمعنى آخر [illegible]
عرف هذا ظهر الفرق بين الصلوة والعبادات الثلث فان الصلوة حسنة لذاتها على معنى انها المطلوب
الحصول لا التفات للآمر في الطلب الى امر آخر بخلاف الزكوة والصوم والحج فان المطلوب منها امور اخر كما بينا
ويجاب عن الثاني بانه انما يرد ذلك ان لو كان الصادر من المكلف باختياره في الزكوة مثلا فعلا غير الايتاء وهو
موضوع لغاية الامر انه يعبر عنه تارة بالتمليك وتارة بالدفع وكذا في الصوم ليس فعله الاختياري غير ما يلزم نهيه
وكذلك في الحج الصادر منه زيارة الامكنة الشريفة وهذه الافعال هي الزكوة والصوم والحج لا ان يكون امرا آخر
في الخارج وراء ذلك فاذا ثبتت المغايرة لا يصلح كونها وسايط قوله وحكم هذا القسم ان لا يسقط الا بالاداء
الى آخره اي حكم الحسن لمعنى في نفسه سواء كان مداسطا او غير واسطة ان الوجوب متى ثبت في الذمة لا يسقط الا
بالاتيان بالواجب او باعتراض ما يسقط بلا واسطة مثل الحيض والنفاس للصلوة واحترز به عما يكون
حسنا لمعنى في غيره كالوضوء والسعي الى الجمعة فانه يسقط بسقوط ذلك وسقى بقاءه وانما كان حكمه كذلك لانه
وجب لحسنه ولا ينتفي بانتفاء الغير بخلاف الحسن لغيره واعترض عليه بان المراد من الواجب ان كان ما ثبت
في الذمة بالسبب يصح قوله او باعتراض ما يسقط بعينه لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن
ما ثبت بالسبب وان كان المراد منه ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او باعتراض
ما يسقط بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بمعارض واجاب عنه صاحب التحقيق رحمه الله
بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بانا مرجعت اضافه ما ثبت بالمقتضي الى المقتضي

قلت ولا يخفى ما فيه من التكلف والضعف ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الثاني قوله
ان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض قلنا ممنوع لان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض
والنفاس بعد وجوب ادائه لا مر وان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية
ثم يسقط عنها اذا حاضت او نفست في آخر جزء من اجزاء الوقت قال الفاضل السمرقندي وفيه
بحث لان الوضوء يسقط بعدم وجدان الماء بعينه وتمام تغيير الوضوء وسقوطه وكذا السعي الى الجمعة
يسقط اشياء والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة قلت ولا يخفى ضعف
هذا السؤال اذ كلامهم لا يستلزم ان سقوط يتحقق في هذين الوجهين لا يسقطان بوجه آخر ولا دلالة فيه على
عدمه على انه غير مسقط بهذين الوجهين فسقوط الوضوء والسعي كذلك لا يرد نقضا على ان سقوط الوضوء
لعدم الماء وتمام الوضوء ممنوع بل الواجب باق ولكن يخرج عن العهدة بالخلف وهو التيمم قوله
والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة ممنوع ادلا اثر لهما في اسقاط الطهارة
فان الحدث الدائم لا ينافي وجوب الطهارة بالاجماع بل يسقط بهما الصلوة لفوات الاهلية شرعا فسقوط
الطهارة بناء عليه قوله والنوع الثاني حسن لمعنى في غيره وهذا النوع يتنوع الى نوعين اما النوع
الاول فهو ما يحصل المعنى بفعل المامور به اللام للعهد اي المعنى الذي اتصف لاجله المامور به بالحسن فيحصل
بنفس الاتيان بالمامور به من غير احتياج الى فعل آخر كالصلوة على الميت فانها ليست بحسنة في ذاتها
اذ هي بدون الميت عبث كذا ذكره القاضي الامام الدبوسي وعلى الكافر والمنافق قبيحة منهي عنها
قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا فثبت انها انما حسنت بواسطة اسلام الميت اذ فيها
قضاء حقه وكالجهاد فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب بلاد الله وتعذيب عباد الله وافناؤهم
وقد قال النبي عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة
الله واعزاز دينه وكبت اعدائه وذا باعتبار كفر الكافر وكذا الحدود انما حسنت بواسطة زجر العاصي عن المعاصي
تحصينا للنفس والمال والعرض فاما في نفسه فايلام وايذاء ثم لما كانت هذه الوسائط باختيار العبد
لم يلحق بالنوع الاول فان اسلام الميت وكفر الكافر ومعصية العاصي باختيارهم لكن المعنى الذي شرع
المامور به لاجله في هذا القسم يحصل بنفس الاتيان بالمامور به فان قضاء حق الميت واعلاء الدين
وقهر اعدائه والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة الحدود من غير توقف على فعل آخر
قلت وفيه نظر وهو ان قولهم انه حسن هذه الافعال لمعنى الاسلام والكفر والمعاصي مع قولهم بان ذلك
المعنى يحصل بنفس المامور به يقتضي ان هذه الاشياء سابقة على الاتيان بالمامور به فكيف يحصل به

يحصل به وان زعمت ان مرادهم المعنى الذي لاجله حسن هذه الاشياء وهو قضاء حق الميت وكبت الاعداء
والزجر عن المعاصي فحينئذ يحصل لكن ان هذا خلاف ما صرحوا به على انه انما يستقيم ذلك لو كانت هذه الاشياء
امورا اخرى في الخارج وراء الصلوة والجهاد واقامة الحدود وهو ممنوع وقد عرفت تحقيقه في الزكوة
والصوم والحج والاولى القول بمغايرة هذه الاشياء مع الاتحاد فيه لحكم يجب قوله والى ما يحصل المعنى
بعده اي النوع الثاني مما حسن لمعنى في غيره ما لا يحصل ذلك المعنى بعد حصول المامور به الا بفعل مقصود
كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في ذاته تبرد وتطهير وليس في ذلك حسن وانما حسن لانه يتمكن به من
اداء الصلوة وكذا السعي ليس بحسن بعينه اذ هو مشي وتعب وانما حسن لانه وسيلة الى اداء الجمعة فالصلوة
لا تتادى بالوضوء والجمعة لا تتادى بالسعي بوجه بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما قوله
وحكمها الوجوب بوجوب الغير اي حكم هذين النوعين واحد وهو بقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط
الغير حتى لو سقطت الصلوة بحيض او نفاس او غيرهما سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى لو سقطت
الجمعة بمرض او سفر سقط السعي فان قلت الوضوء والسعي قد يسقطان بفقدان الماء والعجز عن السعي
لمرض قلت لو سلم ذلك يكون هذا بيان ما به الافتراق بين الحسن لمعنى في غيره والحسن لمعنى في عينه
لان سقوطهما مختص بذلك وكذا حق الميت لو سقط بعارض من بغي او قطع طريق سقطت الصلوة وكذا
اذا لم يبق الكفار سقط الجهاد وهذه ملازمة فلا يضر ان النبي عليه السلام اخبر عن تحقق الجهاد الى يوم القيامة
بقوله الجهاد ماض الى يوم القيامة فنقول اذا لم يبق الكفار سقط الجهاد منظور فيه لان الجهاد
قد يكون مع الباغين والناكثين وكون هذين النوعين قاصرين عن الذي حسن لمعنى في عينه لا يشترط
النية والاهلية حتى جاز الوضوء بغير نية وممن هو ليس باهل للعبادة وهو الكافر واقامة البعض
يسقط عن الباقين في النوع الذي يحصل المعنى بفعل المامور به وان كان الوجوب على الكل على المذهب
المختار ولو كانت حسنة لعينها لما سقطت كصلوة الظهر ونحوها قوله والنوع الثالث القدرة
اي النوع الثالث من الحسن لمعنى في غيره القدرة فان قيل كيف يستقيم هذا التقسيم والقدرة ليست
من اقسام المامور به قلنا هذا التقسيم حسن المامور به بحسب الغير ووجهه لم يتقرر ما كان حسنا لغيره
فلا يخ اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المامور به او لا الاول هو القسم الثالث واما الثاني فلا يخ اما
ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المامور به او بفعل آخر بعده وهو القسم الاول والثاني اذا عرفت هذا
فاعلم ان الناس اختلفوا في جواز تكليف ما لا يطاق فاكثر المحققين على انه غير جائز وذهب الاشاعرة

الى انه جائز والحق انه غير جائز عقلا وسمعا لانه عبث كتكليف الاعمى بالابصار وهو لا يجوز على
الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وهو من الحرج ما لا يخفى
واحتج المجوزون بانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان مع ان الايمان منه محال لعلمه تعالى بعدم ايمانه اصلا وما علم
الله تعالى عدمه ممتنع خلافه فالايمان منه ممتنع مع انه تعالى كلفه به وقد تحير الاصوليون في جوابه ووضعوا قاعدة
لدفع هذه الشبهة وهي ان هذا النوع من الممتنع الذي امتنع لغيره جائز ان يكلف به انما النزاع في الممتنع
لذاته كالجمع بين الضدين ولا خفاء في انه في كونه عبثا كالممتنع لذاته لان جريهما في عدم الوسع والحرجية
والعبثية سواء بل جوابه ان الله تعالى يعلم انه لا يومن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان
وعدمه فلا يكون اذا ممتنعا والا لزم الجهل على الله تعالى هذا التحقيق هذا الموضع وقد ظهر من هذا ان القدرة
شرط نفس التكليف اذ تكليف العاجز قبيح لا شرط حسن المامور به فالحق ان لا يجعل هذا اقساما من النوع
الثاني للمامور به بل يذكر ابتداء كما فعله الامام ابو زيد الدبوسي رحمه الله ثم هذه القدرة نوعان مطلق وكامل
فالمطلق عبارة عن ادنى قوة يتمكن بها المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا النوع
من القدرة شرط في كل امر احترازا عن تكليف ما ليس في الوسع حتى اجمعوا ان وجوب الطهارة بالماء
لا يثبت في حال عدم الماء لانعدام هذه القدرة وكذلك في حالة العجز عن استعمال الماء الا بحرج بان
يخاف زيادة المرض او العطش وكذلك اداء الصلوة لا يجب بدون هذه القدرة ولهذا كان وجوب
الاداء بحسب ما يتمكن منه قائما او قاعدا او بايماء وكذلك وجوب اداء الحج لا يكون الا بهذه القدرة
بملك الزاد والراحلة لان التمكن من السفر الذي يتوصل به الى ادائه لا يكون الا به وكذلك وجوب
الزكوة لا يكون الا بهذا الشرط اذ لا يتمكن من الاداء عادة الا بملك المال فعلم من هذا ان قول المصنف رحمه الله
من الماء والقوة والاستطاعة والغنى من اللف والنشر المرتب ولهذا [illegible] اذا بلغ الصبي
او اسلم الكافر في اخر جزء من الوقت لا يجب عليه تلك الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات
الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه وهو القدرة الآن على انا له
ان شئنا او قلنا اما الوجوب فيه فلان سبب الوجوب هو جزء من الوقت وهو موجود ووجوب الاداء
يفتقر الى توهم القدرة لا الى حقيقتها لان القدرة الحقيقية لا تسبق الفعل والقدرة المتوهمة حاصلة لجواز
ان يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام [illegible] لهذا القدر وجوب الاداء ليظهر
اثره في الخلف وهو وجوب القضاء لا في حق الاثم بالتاخير وتحقيق هذا البحث ان القدرة على نوعين
قدرة يصير الفعل بها محقق الوجود وهي تقارن الفعل عند اهل السنة والاشاعرة خلافا للمعتزلة
لانها عرض لا يبقى زمانين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نظر لانه

على تقدير تسليم عدم بقاء مثل هذه الاعراض لا يلزم من تحقق القدرة قبيل الفعل كون الفعل
بدون القدرة لجواز ان يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال وقدرة يصير الفعل متوهم
الوجود وهي سابقة على الاداء ضرورة غير ان ما به يصير الفعل متوهما على نوعين نوع يصير
الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقق عادة كمن ادرك سعة في الوقت مع كونه اهلا للاداء
الصلوة وهذا النوع من القدرة يظهر اثرها في لزوم الاداء بعينه بمعنى انه يأثم بترك الاداء
ونوع يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان نادر الوقوع وهذا النوع من القدرة يظهر
اثرها في لزوم الاداء لخلفه لا لعينه ومثاله ما ذكرنا من الكافر اذا اسلم او الحائض اذا طهرت
عند ضيق الوقت بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عندهما وعند ابي يوسف رحمه
الله اكبر يكون الاداء واجبا عليه لخلفه لا لعينه حتى لا يأثم بتركه فان قيل سلمنا ان توهم
القدرة كاف لصحة التكليف عند سلامة الآلة ولكن لا نسلم ان توهم سلامة الآلة كاف لصحته
فان توهم حدوث آلة الابصار والمشي للاعمى والمقعد ثابت وكذا توهم الحج بدون الزاد والراحلة
وتوهم القدرة على القيام للمريض ومع ذلك لا يصح التكليف بالابصار والمشي والحج والقيام والتوهم الذي
ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش فلا يصح بناء التكليف عليه
لكونه احتمالا بعيدا اجيب [illegible] هذه القدرة انما لا يصح بناء التكليف عليه اذا كان المطلوب منه عين
ما كلف به اما اذا كان المقصود غير ما كلف به فهو كاف لصحته وههنا المقصود هو الخلف كما عرفنا
فتوهم القدرة وان كان بعيدا يكفي لصحة التكليف كما في الحلف على مس السماء فان من حلف ليمسن
السماء ينعقد اليمين موجبة للبر لتصوره عقلا فينعقد يمينه بناء على هذا التوهم وان كان
بعيدا ثم يحنث في الحال للعجز عن ايجاد شرط البر ظاهرا وكمن هجم عليه اي دخل عليه وقت
الصلوة في المفازة بغتة وهو عادم للماء ان خطاب الاصل وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
متوجه لاحتمال القدرة على الماء بحدوثه بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ كأيوب السجستاني رحمه الله
فانه كان يسافر مع جماعة تنشأ لهم الماء اذا [illegible] وكذا نقل مثله عن ابي تراب النسفي رحمه الله
ولتوجه خطاب الاصل يجب عليه الطلب ان ظن ان بقربه ماء لم يشتغل بالعجز الحالي الى الخلف
وهو التراب [illegible] هذا غاية تحرير هذا البحث وفيه نظر اذ لا حاجة في استخراج الخلافة الاخروية
الى التزام اعتبار القدرة المتوهمة مع انه يكون مناقضا لما ذكره اولا ان ادنى التمكن شرط التكليف

ويلزم ان يكون هذا جواب القياس كالوقتية فيما اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا الوقتية
ايضا والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب في هذه
المسئلة للاحتياط لان ما يأتي به ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولهذا لم يؤثموه بترك الشروع في الجزء
الاخير فافهم فانه دقيق قوله وهذا الشرط اعني القدرة الممكنة مختص بوجوب الاداء اي شرط
وجوب الاداء لا القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت لا يسقط
وجوب القضاء لان هذه القدرة شرط لوجوب الاداء فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب لان شرط الشيء
لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كشهود النكاح لا يقال فيه تكليف ما ليس في الوسع وهو منفي بالنص
لانا نقول النص ينفي وجوب الاداء بدون القدرة ولا تعرض للبقاء على ان الكلام فيما اذا كان
الاتيان به حالة البقاء غير مطلوب وانما الغرض ان الاثم الذي اكتسبه بالتفريط لا يسقط عنه
بعروض العجز بعد ذلك حتى لو كان الاتيان به مطلوبا حالة البقاء فلا بد له من القدرة قوله والكامل
منهما هي القدرة الميسرة اعلم ان الله تعالى تفضل على عباده كرامة لهم فبنى التكليف في بعض الواجبات
على قدرة زائدة على القدرة الممكنة بدرجة في القوة اذ بها يثبت الامكان ثم اليسر بخلاف الاولى اذ
لا يثبت بها الا الامكان وسمي هذه القدرة ميسرة لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها ولهذا
شرطت هذه القدرة في الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنيات
اذ المال شقيق الروح محبوب النفس لاكثر الخلائق والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق وفرق ما
بين القدرتين في الحكم ان الممكنة شرط محض حيث يتوقف اصل التكليف عليها فلا يشترط دوامها
لبقاء الواجب فاما الميسرة فليست بشرط محض حيث لم يتوقف التكليف عليها ولانها مغيرة صفة
الواجب على معنى انه كان جائزا من الله تعالى ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشتراط القدرة
الميسرة تيسيرا للامر على عباده لطفا منه وفضلا بخلاف القدرة الممكنة اذ لا يجوز التكليف الا بها فكان
ثم فلا يكون اشتراطها للتيسير بل للتمكن لان يجعل القدرة الميسرة الواجب بصفة السهولة واليسر بعد
ان كان واجبا بصفة الصعوبة والعسر واذا ثبت انها مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة
صفة اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ لو بقي الوجوب بدونها لم يكن الواجب بصفة اليسر بل
بصفة العسر فيكون الباقي غير الثابت ابتداء اذ المتصف بصفة غير المتعطل عن تلك الصفة فيلزم تغيير
المشروع وذلك ظاهر البطلان قوله ولهذا سقط الزكوة بهلاك النصاب اي ولاشتراط بقاء هذه
القدرة لبقاء الوجوب قلنا ان الزكوة تسقط بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا

اصطلم الزرع آفة اي استأصله بعد التمكن من ادائها خلافا للشافعي رحمه الله لان هذه الاشياء وجبت
بقدرة ميسرة فلا يبقى الوجوب بدونها اما الزكوة فلان الشرع خصها بالمال الفاضل النامي
تحقيقا او تقديرا ولم يوجب في مطلق المال واوجب القليل من الكثير وهو ربع العشر وهذا غاية
اليسر فلو بقي الوجوب بعد الهلاك لكان غرما عليه وغرما ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك
النصاب وان كان الباقي غرما محضا لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير عد المستهلك قائما زجرا
عليه فيبقى الواجب لبقاء المال تقديرا لا يقال اذا هلك بعض النصاب يبقى الواجب بقدر ما بقي وان
كان اشتراط كمال النصاب للوجوب ابتداء تيسيرا لانا نقول اشتراط ذلك في الابتداء ليس للتيسير
لان الواجب ربع العشر ولا يتفاوت درهم من اربعين درهما مثل اداء خمسة من مائتي درهم في التيسير
انما شرط الكمال في الابتداء ليصير المكلف به اهلا للاغناء اذ الاغناء بصفة الحسن لا يتحقق من غير
الغني ثم لما كانت احوال الناس متفاوتة في الغنى قدره الشرع بملك النصاب فان قيل على هذا ينبغي
ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب لكونه من القدرة الممكنة قلنا الزكوة انما تسقط بفوات النماء
الذي تعلق اليسر به لا لفوات اصل المال فاذا هلك بعضه يبقى بقسط الباقي لبقاء اليسر ببقاء
النماء في ذلك واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب قليلا
من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تسع من التسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج فقد
خصه الله بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج
بان زرعها ولم يخرج شيء غير ان الخارج تارة يكون تحقيقا وطورا يكون تقديرا بان كان متمكنا من الزراعة
وتركها وانما اعتبر التقديري فيه لان التقصير من جهته فكأنه عشر على نفسه كاستهلاك المال في الزكوة وانما
اختص الخراج بالخارج تقديرا والعشر بالخارج تحقيقا لان الواجب في الخراج ليس من جنس الخارج من الارض
فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج
ولا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج قوله والحانث اي ولان القدرة الميسرة دوامها
شرط لبقاء الوجوب قلنا الحانث في اليمين المتمكن من التكفير بالمال اذا ذهب ماله واعسر بعد
ما وجبت عليه الكفارة بالمال يجب عليه التكفير بالصوم لان وجوب الكفارة متعلقة بقدرة ميسرة
بوجهين احدهما ان الشارع خيره بين انواع الكفارة الخ بعضها ايسر من بعض بحسب احوال المكلف
وذلك تيسير لان الخيار اذا ثبت له يأتي بما هو اهون وايسر عليه كالمسافر تخير بين الصوم والفطر
بخلاف ما اذا كان واحدا عينا فقد يتعسر عليه كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم علينا
صدقة الفطر فان التخيير ثابت هناك ولم يجب بالقدرة الميسرة حتى لم يسقط بهلاك النصاب بعد

لان التخيير فيهما ليس للتيسير لان قيمة نصف صاع من بر وقيمة صاع من تمر عندهم سواء فلا يكون فيهما
تخيير معنى وهو المعتبر في اليسر بخلاف الاشياء الثلاثة هناك فان ماليتها مختلفة اختلافا ظاهرا فلذا
اوجب التخيير التيسير وانما قلنا ان نقل الحكم عن المال الى الصوم بعارض العجز في الحال مع توهم القدرة
في المال ثم يعتبر العدم المستمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وكما لو قال ان لم اتكلم فلانا فعبده حر
فان الجزاء معلق بالعدم في عمره لان هذا تيسير على المكلف وفتح باب التدارك بالخروج عن العهدة بالصوم
في الحال وانما قلنا انه اعتبر العجز الحالي لقوله تع فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام اذ لو اعتبر العجز
في جميع العمر لا يبقى اداء الصوم بعد هذا العجز فكان وجوب الكفارة من قبيل وجوب الزكوة
في اشتراط البقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم قوله
الا ان المال جواب سؤال مقدر وهو ان الكفارة لو كانت من قبيل الزكوة لكان ينبغي ان
لا يعود وجوب الكفارة بالمال بحصول مال اخر بعد السقوط كما في الزكوة اجاب بان الشرع اعتبر
القدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال اخر الا يرى ان الله تع جعل المال
ظرفا للواجب قال الله تع وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال النبي عم في اربعين شاة شاة
فبحصول مال اخر بعد فواته لا تثبت القدرة على الاداء من المال الهالك فلا يعود الوجوب واما
الذي تعلق به الوجوب في الكفارة غير معين بل مطلق المال لانها وجبت في الذمة فاي مال اصابه بعد اي
وجده بعد الحنث او بعد الهلاك دامت به القدرة اي حصلت بخلاف الزكوة قوله ولهذا اي ولان المال
غير معين في الكفارة ساوى فيها الاستهلاك الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك
بخلاف الزكوة فان المال لما كان معينا كان الاستهلاك تعديا على محل مشغول بحق الغير موجب الضمان ولما لم يتعين
المال هنا لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء قوله ولا يلزم عليه
منع الدين اشارة الى سؤال يرد على هذا التقرير وهو ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة بالمال على الجانية وانه
ينافي كونها واجبة بصفة اليسر اذ اليسر فيما اذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بالحاجة وهنا ليس كذلك اجاب
عنه بانا لا نسلم ان الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال فانه قال بعض مشايخنا انه يجزيه التكفير بالصوم سلمنا
ذلك كما هو اختيار بعض مشايخنا لكن لا نسلم ان ذلك مناف لليسر الذي يثبت في الكفارة وان كان منافيا لليسر الذي
يثبت في الزكوة بيان ذلك ان الزكوة وجبت بصفة اليسر والاغناء لقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى شكرا
لنعمة الغنى والشكر يستدعي سببا كاملا ليترتب عليه ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم
من وجه والعدم لا يؤثر فيمتنع وجوب شكره من ذلك الوجه والدين يسقط كمال الغنى فلم يجب به الاغناء لانه يتعلق
بالغنى الكامل وهذا معنى قوله فشرط الكمال في سببه بخلاف الكفارة فانها شرعت ماحية للذنب لما فيها

من معنى العبادة قال الله تع ان الحسنات يذهبن السيئات وقال النبي عم اتبع الحسنة السيئة
والاغناء فيها ليس بامر لازم الا يرى انها تتادى بالاعتاق والصوم واباحة الطعام ولا اغناء واذا
لم يكن الاغناء مقصودا فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب بها فلم يشترط كمال صفة الغنى بل اشترط
ادنى ما يصلح لنيل الثواب واصل المال كاف لذلك وقد وجد قوله واما الحج وصدقة الفطر جواب
اشكال وهو ان يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد والراحلة وهما
زائدان على اصل القدرة التي هي صحة البدن لانه يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق ولهذا
صح النذر به ماشيا واذا كانت القدرة المشروطة زائدة على اصل القدرة كانت ميسرة ثم لم يشترط
بقاؤها لبقاء وجوب الحج حتى لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب
عليه وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغنى بالنصاب سبب وجوبها واصل القدرة
يحصل بملك نصف صاع من البر او صاع من الشعير والتمر ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنى اجاب بانهما وجبا بقدرة ممكنة لا ميسرة اما الحج فلان شرط وجوبه نفس
الاستطاعة لقوله تع من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة عادة الا بالزاد والراحلة المعتاد
لمثل هذا السفر فكان اشتراطهما لثبوت ادنى تمكن من هذا السفر لا لليسر اذ اليسر لا يقع الا
بخدم ومراكب واعوان وهذه الاشياء ليست بشرط بالاجماع فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة
للتمكن لا لليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب فان قيل لم يعتبر هنا ادنى القدرة من السير
والكسب في الطريق كما اعتبر في الصلوة من توهم امتداد الوقت مع ان ذلك اندر قلنا لان في
ذلك حرجا يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج مدفوع بالنص وانما اعتبر في الصلوة للخلف وهو القضاء
لا لعين الاداء ولا خلف للحج واما صدقة الفطر فكذلك لا تجب بصفة اليسر بل تجب بقدرة ممكنة واشتراط
الغنى فيها ليس لليسر بل لتصير المخاطب به اهلا للاغناء لقوله عم اغنوهم عن المسألة فلم يكن بد من
اعتبار صفة الغنى في المكلف بذلك لا لليسر وانما تحقق استفادة الغنى الشرعي من هذا النص لانه
تحت اشارة النص ان شاء الله تع الا يرى ان صدقة الفطر تجب بثياب البذلة حتى لو ملك من هذه
الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي النصاب وجب عليه صدقة الفطر وبمثل هذا
المال يحصل التمكن من الاغناء لا اليسر لان اليسر انما هو بالمال النامي ليكون الاداء من الفضل وذا
ليس بشرط ههنا ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للنماء بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه
صدقة الفطر ولما لم يكن هذا النوع من الغنى معتبرا لليسر لا تكون القدرة الميسرة شرطا لهذه الصدقة
بل الممكنة فلا تشترط دوامها لبقاء الواجب باب انتهى

اعلم ان النهي ضد الامر اي مقابله وهو قول القايل لمن دونه لا تفعل ولما كان ضد الامر احتمل
ان يكون للناس فيه اقوال كما في الامر كما ظنه بعض العلماء فازال ذلك بقوله والاختلاف في ان النهي
يوجب التكرار الى آخره وتقريره ان من قال بان الامر يوجب التكرار لا يتاتى له ان يقول ان
النهي يوجب التكرار لان الانتهاء الواجب به مما يستغرق العمر ولا يتصور تكراره اذ هو عبارة عن
الامتثال لموجبه مرة بعد اخرى بخلاف الامر لانه لا يقتضي الاستغراق فيتصور فيه التكرار وكذا
من قال بان موجب الامر الاباحة لا يقول بان موجب النهي الاباحة لانه يصير حكمهما اي مقتضاهما واحدا
وهو التخيير بين الفعل والترك مع ان بينهما مغايرة على سبيل المضادة وهذا الايجاز فيه دفع اختلاف
الحقايق لكن من قال بوجوب الايتمار يقول بوجوب الانتهاء ههنا وهو مذهب علمائنا لان امرنا
بالانتهاء عما نهينا عنه قال الله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب كما مر فيكون الانتهاء واجبا
ولان ارتكاب المنهي عنه معصية بدليل اطلاق المعصية على قربان الشجرة في قصة آدم عم بعد
نهيه عم بقوله عم ولا تقربا هذه الشجرة والمعصية اسم لفعل حرام شرعا فلو لم يكن الانتهاء واجبا
لم يكن خلافه حراما شاه ان محصل التمسك بالآية انما يتم ان لو كان المراد بالعصيان حقيقته وهو ممنوع
بل اريد به مجازه وهو الزلة كما سيشير اليه المصنف في باب افعال النبي عم فلا يتم الاحتجاج به لم
المراد به حقيقته او مجازه واياما كان يستقيم التمسك به اما اذا اريد حقيقته فظاهر وكذلك اذا اريد به
مجازه لان الزلة والمعصية يشتركان في كونهما فعلين حرامين ويفترقان بالقصد وعدمه على ما يجي
تحقيقه انشاء الله تع ولان النهي فعل متعد لازمه انتهى والمتعدي لا يوجد بدون لازمه الى آخر ما قررنا
في باب الامر قوله ومن قال بان الامر الى آخره اعلم ان العلماء الذين قالوا بوجوب المامور به وحرمة
المنهي عنه اختلفوا في حكم الامر والنهي في ضد المامور به وضد المنهي عنه اذا لم يقصد الضد بنهي او امر
مذهب اكثر العلماء من اصحابنا واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده مطلق سواء كان له
ضد واحد كالكفر للايمان او اضداد كثيرة كالقعود والركوع والسجود والاضطجاع للقيام قال
المصنف ره الذين جعلوا منهم في الامر لا يتاتى لهم ان يقولوا ان النهي عن الشيء امر بجميع اضداده اذا كان
له اضداد كثيرة كالنهي عن القيام مثلا لا يكون امرا بالقعود والركوع والسجود والاضطجاع لاستحالة
الجمع بين هذه الاضداد اتيانا من شخص واحد في ساعة واحدة وذلك ظاهر بخلاف الامر بالشيء فانه
يوجب ترك اضداده وذلك ممكن ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميع الاضداد
لا يجعل امرا بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض وقال بعضهم يجعل امرا بواحد

بواحد من الاضداد غير عين ضرورة تحقق حكم النهي وذهب طايفة من المتكلمين كابي هاشم وامام
الحرمين والغزالي الى انه لا حكم للامر والنهي في الاضداد اصلا سواء كان له ضد واحد او اضداد
كثيرة وقال قوم منهم القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الامر ليس نهيا عن ضده ولا النهي
امرا بضده لكن الامر بالشيء يوجب حرمة ضده والنهي عن الشيء يوجب وجوب ضده وقال بعضهم
انه يوجب كراهة ضده وقال بعض الفقهاء ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده لا انه يوجب ذلك صيغة
ودلالة وهذا اختيار المصنف ره احتج الفريق الاول بان فعل احد الضدين عين ترك الآخر فيكون
طلب احد الضدين عين طلب ترك الضد الآخر ان الامر بالشيء نهي عن ضده وكذلك العكس وهذا
الاحتجاج معتمد على ان صيغة الامر مخالفة لصيغة النهي فلا يكون احدهما عين الآخر لفظا وكذا معنى
لان الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الكف واحتج الفريق الثاني بانه لو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده
او متضمنا للنهي عن ضده بطريق التضمن لم يحصل الامر بدون فعل الكف عن الضد والتالي باطل اما
الملازمة فظاهرة واما انتفاء التالي فلانا نقطع ان الآمر قد يطلب شيا مع الذهول عن ضده ولئلا
نطرد هذا الدليل في النهي وهذا معنى قول المصنف ره لانه مسكوت عنه وللقايل ان يقول الآمر يحقق
الامر مع الذهول عن ضده فان الكلام في امر الايجاب وايجاب الشيء بدون المنع عن الضد محال اذ
الايجاب هو طلب الفعل مع المنع من الترك على انه منقوض بوجوب المقدمة واحتج الفريق الثالث
بان كل واحد من ضد المامور به والمنهي عنه جزء اما والدال على الكل دال على الجزء بالتضمن وبانه لو جاز
فعل الضد في الامر وتركه في النهي لما كان المامور به واجبا ولا المنهي عنه حراما وهذا احسن واحتج
الفريق الرابع بان النهي الثابت في ضمن الامر ادنى مما اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون
مثل الثابت بعينه فكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه فتثبت به الكراهة دون الحرمة
واحتج المصنف بان الامر بالشيء ليس موجبا لكراهة ضده لا صيغة ولا دلالة لانه ساكت عن الضد والسكوت
لا يكون تحريما ولا ايجابا الا ان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء الضد لان انتفاء الضد من ضرورات وجود
الضد الآخر فيكون بطريق الاقتضاء وليس المراد منه المقتضي المصطلح اذ لا يتوقف لصحة المنطوق عليه
بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة كالمقتضي لكن الثابت بطريق الاقتضاء دون الثابت بالصريح
اذ الضرورة يكتفى فيها بالاقل ولما كان موجب الصريح الحرمة كان موجب الاقتضاء الكراهة الا ان
ههنا تفصيلا يذكره المصنف ره بعد هذا والمناسب ذكره ههنا وهو انه اذا كان الضد مفوتا للمامور
به كالاكل للصوم فانه يثبت حرمة الضد واما اذا لم يكن مفوتا بل يكون موخرا له عن محله او مظنة للتفويت

يكون مكروها وعلى هذا ينبغي ان يقول وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده او حرمته قوله وفايدة
هذا الاصل اي فايدة ما ذكرنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يجعل
مباشرة ضد المامور به حراما ولا مفسدا للاداء المامور به الا اذا فوت الاشتغال بالضد المامور به لان
التفويت حرام فاما اذا لم يفوته كان مكروها لان الثابت بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فيتقدر بقدر
الضرورة اي القول بالحرمة عند انعدام التفويت كالامر بالقيام في الصلوة ليس بتحريم للقعود حتى
اذا قعد بعد السجدة الثانية في الركعة الاولى ثم قام لا تفسد صلوته لانه لم يفوت القيام لكن القعود يكره لانه
~~لم يفوت القيام لكن القعود~~ يؤدي الى تاخير القيام المامور به حتى لو قعد ولم يقم حرم لكونه مفوتا قوله وكذلك
في الصوم اي تتفرع على هذا الاصل ايضا ان كف النفس عن المفطرات لما ثبت في الصوم مقصودا بالامر وهو قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه واتموا الصيام الى الليل لان الصوم عبارة عن الكف والامساك لم يجز التداخل في
الصوم بان يصوم يوما واحدا عن صومين لوجود التضايق اذ المرء لا يتصف في زمان واحد بكفين كما لا يتصف
بجلوسين وفي العدة لما وجب الكف اقتضاء من الخروج والبروز والتبرج قال تعالى ولا يبدين زينتهن الآية
حتى اذا وطئت المعتدة بشبهة ووجبت عليها عدة اخرى تحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين خلافا للشافعي
اذ الكف ثبت بمقتضى النهي لا مقصودا ولا تضايق فيما ثبت اقتضاء قوله وحرمة الوقاع في الاعتكاف
صورة المسئلة ان دواعي الوقاع كاللمس والقبلة حرام على المعتكف عندنا دون الصايم وعن آن فيه اذا كان
لا تحرم في الاعتكاف قياسا على الصوم وانا نقول حرمة الجماع للمعتكف ثبتت قصدا بصريح النهي وهو قوله تعالى
ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فتعدت الى الدواعي كما في الاحرام بخلاف الصوم فان حرمة الجماع
لم تثبت فيه قصدا بورود النهي بل ثبتت ضمنا لفوات الركن وهو الكف فلم تتعد الى دواعيه لان ما ثبت
ضرورة يتقدر بقدرها قوله قال ابو يوسف رح اشارة الى مسئلتين بناهما ابو يوسف رح على هذا الاصل
احديهما ان من سجد في صلوته على مكان نجس ثم اعادها على مكان طاهر لا تفسد صلوته لان المصلي منهي عن السجود على
مكان نجس اقتضاء لا نعدام صريح النهي ولكنه ثبت ذلك ضرورة كونه مامورا بالسجدة على مكان طاهر بدلالة قوله تعالى
وثيابك فطهر ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا تفوت المامور به لامكان الاعادة على مكان طاهر فيكون
مكروها فيه ولا يكون مفسدا للصلوة وثانيتهما ان احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة في النفل لانه امر
بالقراءة ولم ينه عن ترك القراءة نهيا قصدا بل اقتضاء فترك القراءة في الشفع الاول لا يكون مفوتا للفرض وهو
القراءة لا يكون مفسدا للصلوة وذلك لان السنع اي التفويت انما يثبت بالنسبة الى الشفع الاول لان الشفع الثاني
لاحتمال وجود القراءة فيه فيتحقق التحريمة ما في ذلك الاحتمال صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها وان فسد اداء
الشفع الاول بترك القراءة فيه وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان التحريمة كما اذا فسد الفرض بترك القراءة

الثالثة وصار هذا كالمسافر لو ترك القراءة في ركعة من الظهر لا ينقطع التحريمة وهو قول ابي حنيفة ومحمد رح
لاحتمال نية الاقامة وقضاء القراءة في الشفع الثاني والركعة ليست بشيء حتى لو ترك القراءة فيهما
فكذلك الحكم عندهما وانما قيد بالنفل لان كل شفع منه صلوة على حدة فيفسد الاداء في احد الشفعين
او في الوتر في الاخر قوله وقال ابو حنيفة ومحمد رح اشارة الى رد مذهب الشافعي وابو يوسف رح فانهما قالا لان
سلمنا ان الاشتغال بالضد لا يفوت فرض السجود لكن يفوت فرضا اخر فلهذا قلنا بفساد الصلوة
بيان ذلك ان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا له بمنزلة حامل النجاسة لان السجود انما
يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة
للوجه بحكم الاتصال وطهارة البدن والكف عن حمل النجاسة فرض دائم في الصلوة وبالسجود على المكان
النجس يفوت ذلك الفرض فيكون مفسدا كالاكل في الصوم لما كان مامورا به في جميع اليوم يكون الاكل في
جزء منه مفسدا ولا يلزم ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين لا تمنع عن الجواز عندنا خلافا لزفر رح
لانا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس
مانع عن اداء الفرض فيعتبر هذا الاستعمال ويجعل حاملا فاما وضع اليدين فليس بفرض فكان وضعهما
على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع الجواز فكذا هذا قوله وقال محمد رح هذا اشارة الى رد قول
ابي يوسف رح في المسئلة الثانية الا ان التخريج مختلف فقال محمد رح ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة
في ركعة في النفل لان القراءة فرض دائم من اول الصلوة الى اخرها حكما وايضا قلنا لا يصلي الامي خلف القاري
وان كان قد رفع راسه من السجدة الاخيرة وقد ادى فرض القراءة في محلها لفوات القراءة فيما بقي من الصلوة تقديرا
لان التقدير انما يصح في حق الاهل والامي ليس باهل واذا ثبت دوام الفرضية يتحقق الفوات بالترك في ركعة
فيفسد الافعال ويتعدى الفساد الى التحريمة فانها تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد
الاحرام ضرورة وقال ابو حنيفة رح هو كذلك الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع به ليصير
قويا في نفسه ويصلح للتعدي الى الاحرام والفساد بترك القراءة في الشفع كله ثبت بدليل قطعي فيتعدى الى الاحرام
لقوته واما الفساد بترك القراءة في ركعة واحدة ثبت بدليل غير قطعي لانه عند الحسن البصري رح ترك القراءة
في ركعة لا يوجب الفساد فلا يتعدى الى الاحرام لضعفه ونظير هذا اما اذا جمع بين حر وعبد في صفقة واحدة
حيث لا يجوز البيع في القن لان الفساد باعتبار الحر فيه قطعي فيتعدى الى القن بخلاف ما اذا جمع بين عبد ومدبر
في صفقة واحدة حيث لا يتعدى الفساد الى القن لان الفساد باعتبار التدبير غير قطعي ولهذا لو نفذ بيعه
من نفسه ... غيره لقضاء القاضي لهذا المعنى هذا الموضع لكن يرد على ابي حنيفة رح مسئلة ذكرها في الزيادات
... جد مرا ... فانه ... من ان يصلي معه قايما بالركوع والسجود ومن ان يومي قاعدا

بدونه حتى تستوى بين انكشاف العورة مع انه مانع جواز الصلوة في حالة الاختيار بالاتفاق وبين
نجاسة مع انها غير مانعة جواز الصلوة في حالة الاختيار وان كانت كثيرة عند بعض العلماء وهو عطاء
رحمه الله والتفصي عن هذا مشكل اللهم الا ان يقال ان قول عطاء رحمه الله مخالف للاجماع السابق عليه فلا يكون
معتبرا فصل النهي في صفة القبح اعلم ان مقتضى النهي قبح المنهي كما ان مقتضى الامر حسن المامور به
لان الحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحه كما انه لا يامر بشيء الا لحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي اذا
تقرر هذا فنقول النهي في صفة القبح اي المنهي عنه في صفة القبح ينقسم انقسام الامر اي المامور به فكما انقسم المامور به
الى الحسن لعينه والى الحسن لغيره كذلك ينقسم المنهي عنه الى القبيح لعينه وانه نوعان وضعا اي عقلا وشرعا والى القبيح
لغيره وانه نوعان وصفا ومجاورا تحقيقا للتقابل ما قبح لمعنى في عينه وضعا كالكفر والكذب والظلم واللواط
فان الواضع وضع هذه الاسماء لافعال عرف قبحها بمجرد العقل قبل ورود السمع لان قبح كفران النعمة والكذب
مركوز في العقول وكذلك الظلم واللواطة وربما يجعل اللواطة مما قبح شرعا وهذا القول اقرب وما قبح لعينه
شرعا لعدم المحلية والاهلية كبيع الحر والمضامين اي المضامين وهو ما في اصلاب الاباء والملاقيح وهو ما
في ارحام الامهات لان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال
وكذا الماء في الصلب او الرحم قبل ان يخلق لا مالية فيه فصار بيع هذه الاشياء عبثا لحلوله في غير محله كنحو
صوت الميت وخطاب الجماد وكذا الصلوة لما خصها الشرع اهلية العبد لادائها على حال طهارته عن
الحدث فيكون فعل الصلوة من المحدث عبثا لصدوره من غير اهله فالتحق هذه الاشياء بالقبيح شرعا بواسطة
عدم المحلية والاهلية واعلم انهم لا يعنون بقولهم انه قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف
ان حسن الفعل وقبحه انما يكون لجهات تقع عليها بل المراد منه ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان
كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير
محله وخلوه عن الفائدة قوله وحكمه عدم الشرعية اي حكم ما قبح لعينه اما وضعا وشرعا انه غير مشروع
اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه قوله وما قبح لغيره اي الذي قبح لغيره ينقسم
الى نوعين احدهما ما جاوره المعنى الموجب للقبح جمعا اي بطريق الاجتماع بحيث يتصور انفكاكه عنه في الجملة
الا انه يكون داخلا في حقيقته ولا وصفا لازما كوطء الرجل زوجته حالة الحيض فان النهي عنه لمعنى استعمال الاذى
وهو معنى مجاور للوطء غير متصل به وصفا اذ الوطء قد ينفك عن استعمال الاذى كما في حالة الطهر الفاسد وكالبيع
وقت النداء فان النهي عنه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك
عنه الا ترى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان تبايعا في الطريق ذاهبين وكذلك الصلوة في الارض

في الارض المغصوبة فان النهي لاجل شغل ارض الغير بدون اذنه مجاور للصلوة قابل للانفكاك عنه
بان يلحقه الاذن والشغل بها من المالك او ينتقل اليه الملك بسبب من الاسباب قال الفاضل
الحكيم وفيه بحث اذ لا نسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة العقد اذ الكلام في مثل هذا
البيع لا في المطلق ولا نسلم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض المغصوبة اذ الكلام في الصلوة المتحققة
في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا وكذا الكلام في انفكاك استعمال الاذى عن الوطء في حالة
حالة الحيض وجوابه ان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك في الجملة وهو ممنوع
وانما قلنا ذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي يليه اذ الانفكاك لا يتصور فيه
اصلا كما ستعرف ان شاء الله مع ان خلاف هذا القسم فان ذلك ينفك عنه في الجملة كما بينا وكيف لم يريدوا
ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السعي لا ينفك عن البيع الذي ترك به السعي وان الشغل لا ينفك عن
الصلوة في الارض المغصوبة وامثال هذه الاعتراضات انما تصدر عنه لسوء ظنه بالسلف او لقلة تتبع
كلام الحنفية قوله وحكمه الشرعية اي حكم هذا النوع ان يكون صحيحا مشروعا بعد النهي بلا خلاف
بين الفقهاء حتى انعقد البيع وقت النداء موجبا للملك من غير توقف على القبض وهو المراد بالبيع
الصحيح لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل به وصفا لم يوثر في ازالة مشروعيته اصلا
ولا وصفا فاوجب الكراهة دون الفساد كالصايم اذا ترك الصلوة والطايف اذا شتم يكونان مطيعين
بالصوم والطواف عاصيين بترك الصلوة والشتم ولا يوثر ترك الصلوة في افساد اصل الصوم ووصفه
وكذا الشتم لا يوثر في افساد اصل الطواف ووصفه لانهما مجاوران للصوم والطواف غير متصلين بهما
وصفا قوله والى ما اتصل به وصفا اي النوع الثاني مما قبح لغيره ما اتصل به المعنى الموجب للقبح
بحيث صار وصفا له لا يتصور انفكاكه عنه مثاله من المعاملات بيع الربوا فانه وجد ركن البيع فيه
من اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له وهو اشتراط
الفضل الذي فات به المساواة التي شرطت لجواز بيع الجنس بالجنس ومن العبادات صوم يوم العيد فان المعنى
الموجب للقبح غير الصوم لكنه اتصل به وصفا فان الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات الثلث نهارا
مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبيح لمعنى انه يوم عيد وضيافة وهو صفة الوقت الذي هو جزء من ركن الصوم
اذ لا يتصور انفكاكه عنه قوله والحقه الشافعي بالقسم الاول اي الحق الشافعي النوع الثاني مما قبح لغيره
بالقسم الاول وهو ما قبح لعينه حكما ببطلان بيع الربوا وصوم يوم العيد وجعل النهي منفيا للمشروعية مطلقا

ثم لابد من تفسير البطلان والفساد والاجزاء والصحة فالصحة عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء
في العبادات وسببا لترتب ثمراته المطلوبة منه عليه شرعا في المعاملات وبازائها البطلان ثم اما
الفساد فمرادف للبطلان عندنا فمعنى هو قسم ثالث مباين لهما عندنا وهو ما كان مشروعا باصله
غير مشروع بوصفه احتجوا ان فيما علم ان هذا النوع ملحق بالقسم الاول بان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر
في اقتضاء الحسن اذ لا يصح ان يقال نهي الشارع لا يقتضي القبح كما لا يصح ان يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن
وعدم صحة النفي اية كونه حقيقة فثبت بمطلقه الكامل اذ الناقص موجود من وجه دون وجه والكامل
في صفة القبح ان يكون في عين المنهي عنه لا في غيره كما قلنا في جانب الحسن واذا ثبت ان النهي يقتضي قبح المنهي
عنه لعينه لا يبقى مشروعا بعد النهي لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا والقبيح لعينه حرام لعينه
فلا يكون مشروعا بل يكون النهي ابطالا للمشروعية المنهي عنه ونسخا له ونحن الحقنا النوع الثاني بما قبح
لغيره فالنوع الثاني وهو النوع الاول بما قبح لغيره واما سماه ثانيا باعتبار القبيح لعينه فلا تنافي … قوله
في ذلك بوجهين احدهما من حيث حكم النهي بيانه ان النهي يراد به ترك الفعل وهو لا يحصل مضافا الى اختياره
وذلك يعتمد تصور المنهي عنه شرعا بحيث يترتب عليه احكامه اذ وجود المشروعات بشرعيتها وترتب
احكامها عليها ليكون العبد مبتلى بين ان يكف باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله فيعاقب عليه لان
النهي عما لا يتكون لا يتصور لا يقال للاعمى لا تبصر ولا للزمن لا تنظر ولانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع
عنه لعدم المنهي عنه لا للامتناع اشار الى لا يبقى النهي فيها بل يصير نسخا مع ان التغاير بينهما ثابت لان
النسخ تصرف في الحكم بالرفع اذ النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي تصرف في المحل بالمنع
لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء والعدم في المنهي
عنه بناء على الامتناع الاختياري وهما في طرفي النقيض اذ الاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه بل يقتضيه
وفيه بحث لانه بعد … مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون طريق النسخ في بعض الاحكام
الشرعية اتفاقا فان تم هذا الدليل يبطل تلك القاعدة وان لم يتم يسقط هذا واذا تحقق هذا التغاير
بينهما يلزم ان يبقى المنهي عنه متصورا شرعا بعد النهي والا لم يبق التغاير وثبت الاتحاد … والحكم
في النهي ما ذكرنا وهو ان يكون المنهي عنه متصور الوجود … واما القبح الى اخره اشارة الى الدليل
الثاني وهو الاستدلال من حيث مقتضى النهي وان كان ظاهر العبارة لا يساعد عليه وتقريره ان القبح ثبت
به مقتضى شرعا … الحكم الذي اذ الناهي حكيم فلا ينهى عن شيء الا لقبحه والثابت بطريق الاقتضاء ثابت
ضرورة تصحيح المقتضي فيثبت على وجه يكون محققا للمقتضي لا مبطلا له وذلك في الذي ذهبنا اليه وهو ان

يثبت القبح لغيره وصفا لا ان يكون مبطلا للمشروعية كما ذهب اليه الخصم … لان في ذلك
ابطال المقتضي الذي هو الاصل لتحقق المقتضي الذي ثبت ضرورة تصحيحه لما سبق ان النهي لا يبيح
بدون مشروعية المنهي عنه وبطلان المقتضي يقتضي بطلان المقتضي وهو القبح وهذا في تحقيق … الموجب
العلة فانه لما قال للنهي في اقتضاء القبح حقيقة قلنا لما كان القبح مقتضى له ينبغي ان يثبت على هذا الوجه
الذي ذكرنا حتى لا يلزم بطلان المقتضي والمقتضى وهو نظر لان المقتضي للقبح لا يبطل سواء حمل على معنى
النسخ او لا … والمشروع يحتمل الفساد اشارة الى الجواب عما قال بقاء المشروعية يقتضي التصور
ووصفه بالقبح يقتضي عدم التصور فيتحقق التنافي فقال المشروع يحتمل الفساد بالنهي ولا تنافي اذ
المشروعية قائمة باصل الفعل والقبح بوصفه ومثل هذا واقع بالاجماع كالاحرام الفاسد وهو ان المحرم
لو جامع قبل الوقوف بعرفة او احرم مجامعا لاهله ينعقد احرامه ووجب عليه المضي مع ذلك حتى لو
ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو دليل على بقاء مشروعيته ووجب
عليه القضاء في العام القابل وهو دليل على فساده وكالطلاق المحظور وهو الطلاق في حالة الحيض
والصلوة المحظورة في الارض المغصوبة والاوقات المكروهة فعلم ان لا تنافي بين المشروعية
وبين قبح الوصف وفيه اي في اثبات المنهي عنه على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات لان منزلة المقتضي
ان يكون تابعا ومصححا له لا ان يكون مبطلا له ونقل منازل المشروعات ثلاثة صحيحة وفاسدة ومكروهة
وعلى تقدير ان يكون … اي نسخا لا يبقى للفاسد وجود اصلا ومحافظة لحدودها حيث يجعل حقيقة
كل مغايرة لاخر فلا يجعل المنهي عنه منسوخا ولا النهي ناسخا وفيه اشارة الى تزييف قول ان فيه
حيث يجعل النهي نسخا والمنهي عنه منسوخا وفيه نظر لان النهي ان لم يصلح ناسخا ينبغي ان لا يجعل النهي
في الافعال الحسية على القبح لعينه لانه نسخ للمشروعية … وظهر بما ذكرنا الفرق اشارة الى رد
قول ان معنى الحاق النهي بالامر في اقتضاء الكلام في موجبه فقال وقد ذكرنا ان التقرير ظهر الفرق بين
الامر والنهي لان الحسن في المامور به وان كان مما يقتضيه الامر لكن كماله وهو ان يكون حسنا لعينه لا يبطل
الامر بل يحقق موجبه وذلك ظاهر بخلاف النهي فان كمال القبح يجعله في اصله مبطلا على ما قررنا قوله
وعلى هذا اي على ما ذكرنا ان النهي اذا ورد في الافعال الشرعية يقرر المشروعية قلنا في البيع بالخمر
اذا باع شيئا متقوما كالعبد مثلا بالخمر بان جعلها ثمنا مشروع باصله لوجود ركنه وهو قوله بعت
واشتريت في محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان النهي لمعنى فيه لان الخمر …

الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه لان الثمن نازل منزلة الوصف حيث توقف وجوبه على البيع بخلاف
المبيع وكذلك هلاك المبيع يمنع صحة الاقالة وهلاك الثمن لا يمنعها لكن الخمر لما كان مالا لان المال ما خلق
لمصلحة الادمي ويجري فيه الشح والضنة والخمر كذلك غير متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او
بمثله او بقيمته وليست هي كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها صالحا لمسلم من وجه دون وجه اي حيث
انه مال يصلح ثمنا لان البيع عبارة عن مبادلة المال بالمال بالتراضي وقد وجد من حيث انه غير متقوم لا يصلح
ثمنا فقلنا بالفساد لا بالبطلان قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لان الثمن ركن لمحل البيع اذ البيع
كما لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان البيع ولا نم ان ما
ليس بمتقوم يكون مالا او يمكن ان يجاب عنه بانه لا يخلوا اما ان يكون المراد بقوله الثمن ركن ان ذكره ركن
او ان وجوده ركن والاول مما لا نزاع فيه ولكن لا يفيد اذ الكلام في الوجود فنقول وجود المبيع في
ملك البايع ركن حتى لو باع شيئا ليس في ملكه لا ينعقد البيع بخلاف الثمن والثاني باطل لانعقاد الاجماع
على ان من اشترى شيئا بنقد وليس في ملكه شيء يجوز فلو كان وجود الثمن ركن البيع لما تحقق البيع لانه
كما لا يتحقق بدون المبيع قوله البيع لا يتحقق بدون الثمن قلنا نعم ولكن الثمن يثبت في ذمة
المشتري والكلام في انه لا يوجد سابقا بخلاف المبيع وقوله ولا نم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا فاسد
لان المال عبارة عما ذكرنا وكذلك المتقوم وهما معنيان ينفك احدهما عن الاخر فلا يلزم من عدم
التقوم بطلان المالية وعدم تحققه [illegible] وكذا اذا اشترى خمرا بعبد اي اذا جعل الخمر مبيعا
والعبد ثمنا يكون البيع فاسدا ايضا لا باطلا لانه وان جعل العبد ثمنا لكن هذا البيع مقايضة فيكون
كل واحد منهما ثمنا لصاحبه كما هو حكم المقايضة فينعقد البيع موجبا حكمه وهو الملك في محل يقبله
وهو العبد ولكن بصفة الفساد غير موجب في محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضها
بحكم العقد بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه باطل لان الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعا وهي
ليست بمحل للعقد لان الشرع امر باهانته وترك اعزازه وفي تملكه بالعقد مقصودا اعزاز له واذا
لا يجوز قوله والبيع بالميتة اي وبخلاف البيع بالميتة فانه باطل لانها ليست بمال لا حالا ولا مآلا
بخلاف الخمر ولذا لا يعتقد مالا احد من سماوي فوضع العقد بلا ثمن وذلك باطل والبيع بجلد الميتة باطل
ايضا لانه ليس بمال في الحال وذلك ظاهر ولا في المآل فانه لو ترك كذلك يفسد وانما يحصل المالية بصنع جديد
وهو الدباغ فانعدم البيع فيه بالانعدام لانعدام ركنه وهو ذكر الثمن حتى تحقق جوازه لا ينعقد كذا ذكره

كذا ذكره الامام السرخسي رحمه الله تعالى قوله وكذا بيع الربوا وهو بيع احد المتجانسين بالاخر وفي احد الجانبين
فضل خال عن العوض شرط في البيع مشروع باصله اذ لا خلل في ركنه واهله ومحله لتحقق مبادلة المال
بالمال من الاهل مع التراضي والنهي انما تعلق بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض الذي به فوت المساواة
الواجبة والاحتمال في كون هذا الفضل تبعا وهو المعنى بالوصف او نقول النهي انما تعلق بالربوا لفوات
شرط الجواز وهو المساواة بان زاد الفضل الخالي عن العوض وشرط الشيء تابع فيكون وصفا اذ المراد
بالوصف ما لا يكون قوام العقد به وهذا كذلك فان قلت المشروط بدون الشرط باطل كالصلوة
بدون الطهارة قلت هذا انما يتوجه ان لو كانت المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجوده شرعا
وهو ممنوع بل شرط لصحته فتبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع بخلاف الصلوة
فاسدها بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود الصلوة شرعا فينعدم بعدمها ولو سلم انها شرط
لصحتها لكن الصلوة لا توجد مع الفساد بخلاف البيع قوله وكذا النهي عن صوم يوم النحر وايام التشريق
مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى وقهر النفس الامارة بالسوء في وقت اقتضاء الشهوة وهو النهار
وانما النهي متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فيكون الصوم فيه اعراضا عن ضيافة الله تعالى المخصوصة
في هذا الوقت وهذا الاعراض صفة للصوم لا نفسه لتصوره بدون الاعراض في الجملة وهذا الاية الخيرة
لكنه لا ينفك عنه في هذه الايام فيكون وصفا متصلا به فصار فاسدا لا باطلا لو كان النهي للاعراض
لكان ينبغي ان ياثم من لم ياكل بدون النية لانا نقول من لم ياكل بدون النية لصوم الطعام او لنحيته لا ياثم
لانه ترك الاجابة عن عذر اما من لم ياكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلا نسلم انه لا ياثم قال
الفاضل السمرقندي رحمه الله وفيه بحث لان الامساك انما يكون لله تعالى ان لو كان باذنه او ما هي عنه فصار
الضيافة اخرجه الشرع عن كونه وقت الصوم كالليل قلت سلمنا ان الامساك انما يكون
لله تعالى بذلك القيد ولكن لا نم ان النهي ورد في الصوم لعينه حتى ينقطع الاذن بل ورد عن الاعراض عن
الضيافة في المعنى الا ان الاعراض لما لازم الصوم اضيف النهي اليه فصار الصوم منهيا لغيره لا
لذاته فبقي الصوم ماذونا فيه بالنظر الى اصله وقوله وتمام الضيافة اخرجه الشرع عن وقتية
الصوم ممنوع اذ النهي الوارد بقوله لا تصوموا في هذه الايام لا يقتضي خروجها عن الوقتية بل
يقتضي بقاؤها محلا له لما بيناه من اقتضاء النهي التصور قوله ووقت طلوع الشمس وغروبها
اي هذه الاوقات صحيحة في انفسها لانها اوقات كساير الاوقات وفاسدة باوصافها وهي كونها

منسوبة الى الشيطان كما جاءت به السنة وهي ان النبي عم نهى عن الصلوة في الاوقات الثلاثة
وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها
فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت
من الغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات فهذا معنى نسبة الوقت
الى الشيطان وقرنا الشيطان ناحيتا راسه فقيل ان الشيطان يدني راسه من الشمس في هذه الاوقات
لتكون الساجدة للشمس ساجدا له وقيل قرنا الشيطان قومه وهم عبدة الشمس يسجدون لها في هذه
الاوقات فنهي عن الصلوة فيها لذلك وقيل مثل لتسلطه في هذه الاوقات على عبدة الشمس
وتحريكهم على عبادتها فيجب على المؤمن الامتناع عن الصلوة في هذه الاوقات توقيا عن مشابهة
عبدة الشمس فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان
تقع الصلوة فيها فاسدة كالصوم في يوم النحر اذ النهي في الصورتين لمعنى في الوقت فاشار المصنف
الى الفرق فقال الا ان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان بالمصلي ودون اتصال الوقت
بالصوم لان الوقت سبب للصوم ومعيار له اي منطبق عليه يزيد بطوله وينقص بقصره والمكان
ليس بسبب للصلوة ولا معيار لها والوقت للصلوة سبب لا معيار كما عرف ولا اثر لكونه ظرفا
لها لان نقصان الظرف لا يوجب نقصان المظروف ولما كان اتصال الوقت الفاسد بالصوم اشد
كان تاثيره اشد فقلنا الصوم في هذه الايام فاسد فلم يضمن بالشروع حتى لو افسده بعد الشروع
فيه لا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية ولا يصلح لاسقاط ما في ذمته من قضاء رمضان والنذور والكفارة
لان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا وكره الصوم في الارض المغصوبة ولا يكون فيها فساد
ولا نقصان فيضمن بالشروع فيها ويصلح لاسقاط ما في ذمته من القضاء والنذور والكفارات
ثم يقول ينبغي ان لا يصح الصلوة في الارض المغصوبة كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين
لان الصلوة مشتملة على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون
شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزءا الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل
الحيز في هذه الصورة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة
منهيا عنه واستحال ان يكون مامورا به فلم يكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل التركيبي
امر بالجزء فلا يكون اتيا بالمامور به واجاب عنه بان الصلوة في الدار المغصوبة ليست مامورا بها
من حيث انها صلوة مقيدة بكونها في الدار المغصوبة بل من حيث هي صلوة مطلقة وهي كون جزء

جزء الصلوة المطلقة منهيا عنه ممنوع والنهي الحاصل بها بعد الجمع وان كانت منهيا
عنها لكن لا يكون موجبا لنهي الصلوة المطلقة ضرورة كونها غير لازمة لها اذ الصلوة المطلقة
قد تتحقق بدونها واذا كانت الصلوة المطلقة غير منهي عنها وقد اتى بها لانه قد اتى بالصلوة
المقيدة والمقيد يستلزم المطلق فيكون قد اتى بالمامور بها فيصح نظير هذا ما اذا
قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فانه اذا خاط الثوب في الدار
المنهي عنها يقطع بطاعته من جهة انه خاط وبمعصيته من حيث انه دخل الدار فيكون
فعل الخياطة مامورا به منهيا عنه من وجهين فكذلك فيما نحن فيه ولانه لو امتنع ذلك لامتنع
النهي عن فعل ما لان نفس الفعل مامور به لكونه جزءا من الفعل المامور به وكل منهي
عنه من افراد نفس الفعل وفيه بحث لان هذا الفعل المعين جزء من ماهية الصلوة
المعينة واذا كان هذا الجزء منهيا عنه استحال كون هذه الصلوة مامورا بها والا يلزم
ان يكون ماذونا فيها وغير ماذون فيها وذلك تكليف ما لا يطاق واما المثال الذي ذكره
وان كان صحيحا فهو بعيد لان هيهنا الفعل الذي هو متعلق الامر غير الفعل الذي هو متعلق
النهي ولا تلازم بينهما فيصح الامر باحدهما والنهي عن الاخر وانما النزاع في صحة تعلق الامر
والنهي بالشيء الواحد فاين احدهما من الاخر واما النقض الاجمالي فغير وارد لان كلامنا
في المركب الخارجي لا العقلي وقول العلامة النسفي الدليل على صحتها انه لا يؤمر بقضائها
بالاجماع مشكل لان احمد واكثر المتكلمين مخالف فيها فكيف ينعقد الاجماع مع خلافهم
على انه قد ذكر في صدر هذا البحث ان الصلوة في الارض المغصوبة لا تصح عند احمد وبعض
المتكلمين واهل الظاهر والزيدية والامام فخر الدين الرازي ثم ذكر بعده انه لا يؤمر بالقضاء
اجماعا وليس هذا الا تناقضا قوله وانتقصت في الاوقات المكروهة اي لما كان اتصال
الوقت بالصلوة اضعف من اتصاله بالصوم واقوى من اتصاله بالمكان صارت الصلوة بالاوقات
المكروهة ناقصة لا فاسدة حتى يضمن بالشروع في الصلوة فيها ولا يصلح لاسقاط ما في ذمته
من القضاء والنذور لان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا فان قيل ينبغي ان لا يمنع النقصان
عن الاسقاط كما لا يمنع الكراهة الا ترى ان من ترك بعض الواجبات في الصلوة سهوا يخرج

[illegible]

عن العهدة وان تمكن من النقصان لاجل وجب جبره بالسجود ولما النقصان لانه
منع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر فلانه
لا يمنع لانه لا يخل بالمامور به ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلايل القاطعة
فنقصانه يمنع الجواز وواجباتها لم تدخل تحت الامر فلهذا لا يمنع الجواز لان المامور
به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقص فيجبر لا يزاد به على الكتاب بموجب العمل دون
العلم فلا يظهر في حق جواز المامور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينتقض
المامور به بنقصانه [illegible] الا بجبر نقصان
الصلوة بالسجود وصار كان لم يكن فيكون كاملا حكما بخلاف القضاء في الاوقات المكروهة
اذ لا جابر هنا فوضح الفرق الا انه يرد ما اداه تركه مجملا [illegible] ثم النهي عن الافعال الحسية
اعلم ان النهي نوعان نهي عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على
الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر ونهي عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف تحققها
على الشرع اي لا يدرك لولا خطاب الشرع كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فان كون
الصلوة عبادة باركان معلومة وشرايط مخصوصة لم يكن معلوما قبل الشرع وكذا كون الصوم
عبارة عن امساك مخصوص في وقت مخصوص من الاهل وكذا كون البيع عبارة عن ايجاب وقبول
بلفظين خاصين مع شرايط يرجع بعضها الى الاهل وبعضها الى المحل مما لا يعرف لولا خطاب
الشارع والنهي اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة في عينها لان الاصل ان يثبت القبح
فيما اضيف اليه النهي لا فيما لم يضف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة واذا ورد عن الافعال
الشرعية يوجب قبح غيرها لكنه متصلا به لان اثبات القبح في عينه في الفعل الشرعي يوجب ابطال
اصله اي يوجب ابطال النهي بخلاف النهي عن الفعل الحسي فانه لا يؤدي الى ابطال النهي حتى ما
ذكرنا انما تقرير الا اذا قام الدليل على خلاف ذلك فيهما فحينئذ يحمل كل واحد منهما على محتمله من
القبح لغيره في المحسوس ولعينه في المشروع مثال المحسوس قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فقد دل
ان النهي لمعنى مجاورة للمحل وهو الاذى بدليل سياق الاية وهو قوله تعالى قل هو اذى لا لذاته حتى
لا يبطل احصان المتزوج بالوطي في حالة الحيض ويثبت به احصان الرجم والحل للزوج الاول

الاول ومثال المشروع النهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح اذ البيع لا بد له من محل قابل للتمليك
فاذا اضافه الى غير محله كان ذلك سفها والسفه قبيح لعينه وهذا ان [illegible] النهي في البابين
اي المحسوس والمشروع يوجب القبح في عينه حتى لا يكون المنهي مشروعا اصلا الا اذا دل الدليل على
خلافه فيحمل كل واحد منهما على محتمله وهو لم يثبت القبح في غير المنهي عنه كالنهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة والبيع وقت النداء والوطي في حالة الحيض [illegible] ولا يلزم عليه جواب عما يرد على
ان [illegible] تقرير ان قوله النهي يقتضي [illegible] المشروع منقوض بالظهار فان الظهار منهي عنه مع شرعيته
لترتب حكم شرعي عليه وهو الكفارة فاجاب بان هذا غير محل النزاع اذ كلامنا في النهي الوارد عن تصرف
موضوع لحكم مطلوب شرعا كالبيع [illegible] والنكاح [illegible] الحكم [illegible] النهي ام لا والظهار
لم يكن كذلك بل كان حراما محضا لكونه منكرا من القول وزورا والكفارة انما وجبت جزاء للفعل الجريمة
وثبوت وصف الحرمة في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه كما في القتل
فانه حرام مع انه اوجب القصاص جزاء [illegible] ولا يلزم هنا النكاح اي لا يلزم منا على ما ذكرنا من الاصل
النكاح بغير شهود ووجه وروده ان النبي عم قال لا نكاح الا بشهود وهذا وان كان نفيا لكنه مستعار
للنهي لان حمله على النفي يوجب الخلف في كلام النبي عم اذ قد يوجد النكاح بغير شهود حسا فقد وجد
النهي عن امر شرعي وهو النكاح مع انه غير مشروع بدليل بقاء الحرمة في المحل فاجاب عنه بانا لا نم انه نهي
حتى يلزم علينا بل هو نفي لان الصيغة موضوعة له والحقيقة حقيق بان تراد قوله لو كان نفيا يلزم الخلف
قلنا لا نم وانما يلزم لو كان المنفي النكاح الحسي وهو ممنوع بل المنفي النكاح الشرعي اذ كل متكلم
يتكلم بلسانه ولم يوجد نكاح مشروع بلا شهود اصلا فان قيل لا يجوز حمله على النفي لان الاركان
المنفي به النكاح الشرعي والاول باطل لما قلنا وكذا الثاني لان النكاح الموجود بلا شهود شرعي
والا لما ترتب عليه الاحكام الشرعية من وجوب العدة وثبوت النسب وسقوط الحد فيلزم
الخلف علينا قلنا المنفي النكاح الصحيح وانما ثبتت هذه الاحكام لشبهة العقد والشبهة ما يشبه الثابت
وليس بثابت ولو سلمنا ان هذا النفي بمعنى النهي لكن ملك النكاح ملك ضروري لحاجة التوالد والتناسل
على الوجه الاتم عن التنازع والتقاتل لانه استيلاء على جزء الحرة وهي مالكة لجميع اجزائها فلا تصير
مملوكة للتنافي بينهما والضروريات تقدر بقدر الحاجات ويكفي لهذا الغرض حل الاستمتاع فالنكاح
مشروع لحل الاستمتاع بحيث لا ينفصل عنه حتى لا يصح عند الحرمة المقارنة ويبطل بالحرمة الطارية

ولهذا لا يظهر في حق التمليك من الغير بالبيع والاجارة والاعارة والانتقال الى الورثة فالنهي يقتضي
الحرمة لا محالة والحل والحرمة لا يجتمعان لتضاد بينهما كذا قيل وفيه بحث لان الحل مختلف وان
انتفى الحل انتفى الملك ضرورة انه لا ينفصل عنه واذا انتفى الملك انتفى النكاح لان الاسباب الشرعية
انما شرعت لاحكامها لا لذواتها ولا يرد علينا نقضا لان ما قلنا ان النهي يوجب المشروعية انما
قلنا حيث امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية كالطلاق والنكاح بغير شهود مما
لا يمكن فيه ذلك لما بينا من التضاد بينهما بخلاف البيع حيث امكن القول معه بهذا المشروعية
بعد النهي فانه شرع لملك اليمين والتحريم لا يضاده فامكن الجمع بينهما لان التحريم يضاد الحل دون الملك
والحل في ملك اليمين غير لازم اذ قد ينفك عنه الحل شرعا الا ترى انه شرع في موضع الحرمة
كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد والبهايم والاخت من الرضاع بخلاف النكاح حيث
لم يجز فيهما فدل انه لا ينفصل عن الحل فان قيل النكاح ينعقد ويبقى في حالة الاحرام والاعتكاف
والحيض مع حرمة الاستمتاع وكذا يبقى مع الظهار الموجب للحرمة قلت انما ينعقد ويبقى ليظهر
اثره بعد زوال هذه الموانع فانها ليست لا محالة كمن تزوج امراة وهناك مانع لا يمكنه الوصول اليها
حسا الا برفعه بخلاف ما نحن فيه فانه ليس فيه مانع يزول وكما قيل لم يزل يلزم من هذا عدم مشروعية
صوم يوم النحر لان الصوم مشروع للطاعة والنهي يوجب كونه معصية وبينهما تضاد وكذا عدم مشروعية الصلاة
في الارض المغصوبة للتضاد بين كونه طاعة ومعصية قوله وبهذا الجواب عن قوله ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم الاشارة في قوله وهذا يرجع الى الوجه الثاني وتقرير الجواب عنه ما مر ان القول بالمشروعية هنا
لا يمكن لان مشروعية النكاح لا ينفصل عن الحل والنهي لما اوجب الحرمة انتفى الحل وانتفى النكاح لما
بينا فيكون النهي فيه مستعارا للنفي فلا يرد علينا وقال الامام شمس الائمة الكردري لا ترد هذه الاية
نقضا على هذا الاصل لان كلامنا فيما كان مشروعا ثم صار منهيا عنه ايبقى مشروعا بعد النهي ام لا ولم يكن
ذلك مشروعا اصلا بدليل قوله انه كان فاحشة ومقتا فلم يكن من هذا الباب قوله ولا يلزم استيلاء
الكافر اعلم انه لما ذكر جواب المسايل التي ترد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية
[بقاء]
يوجب المشروعية شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية
يوجب انتفاء المشروعية هنا وهي اربع مسايل احدها استيلاء الكافر على مال المسلم ووجه الورود
ان الاستيلاء فعل حسي منهي عنه لذاته فينبغي ان لا يكون مشروعا لما تقرر من الاصل وانتم جعلتموه مشروعا

مشروعا بعد النهي حيث جعلتموه سببا للملك الذي هو نعمة وثانيها سفر المعصية ووجه
وروده ان سفر المعصية بالاباق وقطع الطريق فعل حسي منهي فينتفي مشروعيته وقد قلتم
بخلاف ذلك حيث جعلتموه سببا للرخصة التي هي نعمة لا تناط الا بما هو مشروع وثالثها ورابعها
الغصب والزنا فانهما فعلان حسيان منهيان بقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وبقوله ولا تقربوا
الزنا فيكونان قبيحين لعينهما وانتم جعلتموهما مشروعين بعد النهي اذ جعلتم الغصب سببا للملك
المغصوب بالتغيير والملك نعمة وجعلتم الزنا سببا للحرمة المصاهرة وحرمة المصاهرة نعمة لانها
تلحق الاجنبيات بالامهات والاجانب بالاباء واجاب عن الاول بوجهين الاول ان هذا
انما يرد نقضا ان لو كان الاستيلاء على الاموال منهيا لذاته وهو ممنوع بل هو منهي بواسطة العصمة في المحل
اذ المال في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليه الا ترى انه لو استولى على مال مباح او على صيد يصير
مملوكا له بالاجماع فثبت انه منهي عنه لغيره وهو العصمة التي هي عبارة عن كون الشيء حرام التعرض لحق
الشرع او لحق العبد والعصمة انما ثبتت في حقنا لا في اهل الحرب لانها انما تثبت بالخطاب بالاجماع
ولم يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع ولاية التبليغ والالزام فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم
على الصيد سواء وحاصل الجواب ان الاستيلاء المنهي عنه انما هو استيلاء المسلم على مال المسلم لا الاستيلاء
على الاطلاق فلا يكون استيلاء الكافر منهيا عنه فلا يرد نقضا فان قيل يلزم على هذا استيلاؤهم على
رقابنا يملكها حيث لا يملكونها به قلت انما يلزم ذلك ان لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك بالاستيلاء
عليها كالاموال حتى يكون النهي عن الاستيلاء على الرقاب منهيا لغيره وهو ممنوع كيف وقد قال الله تعالى
ولقد كرمنا بني آدم والمملوكية تنافي المكرمية فكان الاصل فيه الحظر والاباحة بعارض فيكون منهيا
لذاته الثاني انا وان سلمنا ان [illegible] عصمة ثابتة في حق الجميع الا انها انتهت [illegible] اسبابها ومن
الاحراز لان العصمة انما تثبت بالاحراز وهو يتحقق بالعلم حقيقة بان كان في تصرفه او بالدار
حكما عرفا وقد انتفى كلاهما باحرازهم الموجود بدار الحرب فتبقى العصمة الثابتة واذا انتفت
العصمة سقط النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا فيصلح ان يكون سببا للملك ولهذا لا يضمنون ما اتلفوا
لان العصمة عن التصرفات فالحرمة متاكدة بالاسلام ولم يتم بالاحراز الموجود منهم وحاصل هذا
الجواب ان ما هو محظور وهو ابتداء الاستيلاء ليس بسبب للملك عندنا وهو حال البقاء ليس بمحظور
ولا يرد النقض [illegible] لان ابتداء الاستيلاء غير مفيد للملك لعدم المحل ولا مفيد بقاء ولهذا
ايضا لكن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه حتى لو هلك في يده يجب عليه الجزاء وان زالت عصمة الحرم

بعد الاخراج ولكن اشترى خمرا فصارت خلا لا ينعقد البيع وان صار محلا للبيع لما هذا
لانا نقول هو معروف بالدليل ان الفعل الذي له دوام حكم الابتداء حالة البقاء كانه يحدث
ساعة فساعة كما في مسئلة اللبس والسكنى في حق الحانث والاستيلاء من هذا القبيل
فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب
فيصلح سببا للملك واما مسئلة الصيد فلا نسلم انه لا يملك بعد الاخراج الا ترى انه لو باع
يجوز بيعه نص عليه في الجامع وكذا يحل اكله لكنه يجب الارسال ولو لم يرسل يجب عليه
الجزاء تعظيما للحرم وصيانة لحرمته فانا لو فتحنا هذا الباب ادى ذلك الى تفويت الامن
عن الصيد واما مسئلة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم يصادف محله
بطل اصلا قوله واما سفر المعصية اشارة الى الجواب عن النقض بالمسئلة الثالثة
وتقريره ان سفر المعصية غير منهي عنه ايضا لمعنى في عينه بل لمعنى في غيره مجاور له
فلا يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته وانتفاء مشروعيته وهذا لان السفر انما صار
سببا للرخصة باعتبار قطع مسافة مديدة وهو من حيث انه سير مديد مباح وانما
المعصية لمعنى جاوره وهو قصد قطع الطريق او تمرد العبد على مولاه الا ترى ان قاطع
الطريق لو تبدل قصده بقصد الحج او العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يزل سفره وبقيا
مسافرين كما كانا وان خرجا من كونهما عاصيين فتبين ان المعصية مجاورة فهذا السفر
فلا ينفي المشروعية كالبيع وقت النداء فصلح سببا للترخص قوله والملك بالغصب اشارة
الى الجواب عن النقض بالمسئلة الثانية وتقريره انا لا نقول انه يثبت الملك بالغصب مقصودا
كما يثبت بالبيع والهبة بل نقول انه يثبت ضمنا لا قصدا وبيان ذلك ان الضمان حكم مشروع
ثابت بالغصب اجماعا وهذا الحكم لا يثبت الا بثبوت الملك للغاصب وذلك لان هذا الضمان
شرع جبرا لما فات من ملك المغصوب منه رعاية للعدل فيستدعي فوات الاصل فما لم يفت
عن ملكه لا يجب الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك رجل واحد فثبوت ملك الغاصب شرط لثبوت
الضمان والضمان حسن لانه حكم شرعي وشرط الحكم تابع له فثبوت الملك للغاصب حسن لحسن شروطه
قوله وضمان المدبر جواب عما يقال يرد على التقرير المذكور مسئلة غصب المدبر حيث لا يثبت
الملك فيه للغاصب وان ادى الضمان وتقرير الجواب ان الاصل في ضمان الغصب ان يجعل مقابلا
بالرقبة تحقيقا للمعادلة بين المغصوب والضمان وهذا الامكان متعذر في المدبر لانه لا يقبل الانتقال من ملك الى

الى ملك فجعل مقابلا بالفائت وهو اليد دون الرقبة تحقيقا للجبر بقدر الامكان وهذا كالخلف
للاول اي جعل الضمان مقابلا باليد كالخلف عما يكون مقابلا بالرقبة فلا يصار اليه الا عند
تعذر الاصل ولا تعذر في القن فجعلناه مقابلا بالرقبة قوله والزنا اشارة الى الجواب
عن النقض بالمسئلة الرابعة وتقريره انا لا نقول انه يوجب حرمة المصاهرة من حيث ذاته
بل من حيث انه سبب للماء والماء سبب للولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمات كما
قلنا في الوطء الحلال وتحقيق هذا ان اصل هذه الحرمة في الوطء الحلال ليس لعين الملك بل
لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت
له حكم الانسان حتى يعتق ويوصى له ويرث ويثبت لهذا الماء حكم بعضية الواطئ والموطوءة ثم لما
صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات البشر ومن جملتها حرمة المحارم فيثبت الحرمة
في حقه للبعضية الحقيقية بالاصالة اي يحرم عليه اصول الموطوءة وفروعها واصول الواطئ
وفروعه ثم يتعدى حرمة آباء الواطئ وابنائه من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها
منه الى الرجل فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية الحاصلة
بينهما بواسطته حكما والى ما ذكرنا اشار عمر رض في تعليل عدم جواز بيع امهات الاولاد حيث قال
كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ثم اقيم الوطء الحلال لكونه سببا
ظاهرا للعلوق مقام العلوق لتعذر الوقوف على حقيقة العلوق وجعل الولد كالحاصل تقديرا
واعتبارا للاحتياط وكما ان الوطء الحلال سبب له فالوطء الحرام ايضا سبب له من غير تفاوت بينهما
في السببية فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا بهذا الطريق لا يقال لو كانت العلة الجزئية
لكان اللاحق لم يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة لانا نقول التعليل لالحاق الفرع بالاصل
من غير تغيير متعين في الموضع المجمع عليه ووطء الزوج حلال بالاجماع وكذا نكاح المزني بها فلم يتجه
النقض وهكذا الجواب عن حل الاخوة والاخوات ان التعليل لا يعمل في تغيير الاصل وفي حله
تغييره وهو امتداد التحريم وهذا لان التحريم في الاخوة والاخوات موقت بارتفاع النكاح بالنصوص
فلو صح التعليل لصارت الحرمة مؤبدة فيتغير حكم النص او نقول تركنا حكم الجزئية في حق الموطوءة
ضرورة ابقاء النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عم لهذا المعنى حتى حلت حواء له وقد
خلقت منه حقيقة وحرمت عليه بنته لا تعالى هذه الضرورة معدومة في المزني بها فينبغي ان تحرم

على الزاني لانا نقول لو جعلنا الحرمة علة لادى الى فتح باب الزنا لبقاء الميل والمحبة بينهما غالبا
وانسداد طريق الحل بينهما وفتور رغبات غيره اليها لشهرتها بالفاحشة والى لم يزيد الحكم
في الفرع وهو الوطء الحرام على الاصل وهو الوطء الحلال قوله وما قام مقام غيره اي ما قام
مقام غيره في المعنى الذي يعمل به الغير ينظر فيه الى وصف الاصل لا الى وصف الخلف الا يرى انه
التراب لما قام مقام الماء في افادة الطهارة نظرا الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف
التراب الذي هو التغيير والتلويث فكذلك لما اقيم الزنا مقام ما لا يوصف بذلك وهو الولد اذ لا
عصيان ولا عدوان فيه حتى يوصف بالقبح والحرمة اهدر وصف الزنا بالحرمة لانه من هذه الصفة
سبب صالح للولد فان قيل لما لم يلتفت الى وصف التراب وجب ان لم يجز التيمم بالتراب النجس
قلنا النجس منه لا يشارك الطاهر فيما هو المقصود من استعماله فان تطهير النجس بالنجس محال الا ان
الوطء فان الحرام يساوي الحلال في سبب الولد فصل في بيان اسباب الشرائع
ذهب اكثر المحققين من اصحاب ابي حنيفة وابن شجاع وغيرهم الى ان الشرع وضع لاحكام الشرع اسبابا
تضاف اليها كالوقت للصلوة والشهر للصوم وقال اكثر الاشاعرة للعقوبات وحقوق العباد
اسباب تضاف اليها وجوبها فاما العبادات فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وقال قوم لا اسباب
اصلا وما نطلق اسبابا فانما هي امارات متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام هو الله تعالى كما انه
موجد الاشياء وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب خاصة لله تعالى كصفة التخليق فكان في اضافة
الايجاب الى غير الله تعالى قطع عنه تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل الاوصاف علامة وامارة على الحكم
فاطلق الاسباب عليها مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها واحتجت الاشاعرة بان العقوبات
تضاف الى اسبابها لانها اجزية الافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات
تضاف الى اسبابها لانها انما تحصل بكسب العبد فتضاف اليه بخلاف العبادات فانها وجبت
خالصة لله تعالى فتضاف الى ايجابه لتكون العبادة امتثالا لحكمه والجواب عن متمسك الفريقين
انا لا نجعل الاسباب موجبة لذواتها حتى يلزم قطع اضافة الاحكام عنه تعالى وعدم امتثال حكمه
كيف وان الايجاب لا يتصور الا من مفترض الطاعة بل نجعل الله تعالى موجبه وعلى هذا اشار
المصنف بقوله باسباب جعلها الشارع اسبابا لها فيكون الحكم والسبب مضافين الى
الله تعالى او اضافة الحكم الى السبب لا تمنع من اضافته الى غيره كمن قتل انسانا بالسيف فانه

٢٧

فانه يحلّ له قتل به غير انه لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل ولهذا اوجبنا القصاص والحق تحقق الاسباب
في الحسيات والاحكام جميعا لكن ذهب الى العامة الى ان ايجابه الحكم الشارع مرتبا على شيء يتجدد منهم
تكرره بتكرره يشير الى جعل ذلك الشيء سببا لذلك الحكم لغة وعرفا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا او قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا فانه يفهم عبارة
وجوب الحكم عند تحقق ذلك الشيء او باشارته جعل ذلك الشيء سببا لهذا الايجاب ايجاب الحكم
بالسبب فايجاب الله تعالى الحكم قد يجوز ان يكون بالسبب وقد يجوز ان يكون مطلقا والكل يكون بايجابه
جل جلاله وعم نواله ولقائل ان يقول ان ارادوا بالسببية ان يكون الزنا سببا لوجوب الجلد فلا
انه علامة نصبها الشارع على وجوب الجلد على الزاني فمسلم لكن لا يبقى حينئذ فرق بين مذهب المعتزلة
ومذهب العامة وان ارادوا انه موجب لوجوب الجلد ومؤثر فيه ففاسد اذ الزنا حادث لكونه
صادرا من الحادث وحكم الله تعالى وهو وجوب الجلد قديم ولا شيء من الحادث بمؤثر في القديم فلا شيء من
الزنا بمؤثر في الجلد وربما يجاب عنه بالتزام مذهب المعتزلة فان حكم الله تعالى حادث وربما يفرق
بين الايجاب والوجوب فالايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا زنى زيد يجب عليه الجلد والاثر هو
الحكم في اصطلاح الفقهاء اي الوجوب حادث وانما جعلنا السبب مؤثرا في الوجوب فلا يتجه ما ذكرت
قلنا انهما متحدان حقيقة وان تغايرا اعتبارا لكن يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه مؤثر في تعلق الحكم بالمكلف
لا في نفس الحكم فلا يلزم ما ذكرت قوله اعلم ان اصل الدين وفروعه المراد باصل الدين هو الايمان
بالله تعالى وصفاته واسمائه مما يتعلق بالاعتقاد وبفروع الدين سائر الاحكام الشرعية من العبادات
والمعاملات والكفارات والعقوبات مما يتعلق بالعمل مشروع باسباب جعلها الشارع اسبابا
لها اي عللا لما كان بايجابه غيبا عنا تيسيرا للامر على عباده حتى يتوسلوا الى معرفة الواجبات
بمعرفة الاسباب الظاهرة قوله كالحج بالبيت سبب وجوب الحج البيت لانه مضاف اليه في الشرع
قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من دلائل السببية على ما سنبينه ان شاء الله تعالى
واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب بدليل انه لا يتكرر بتكرره
وسبب وجوب صوم شهر رمضان شهر رمضان لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء
بعد دخول الشهر وان تراخى الخطاب كالمسافر ولا يصح قبله وذلك اية السببية الا عند القاضي
ابي زيد وفخر الاسلام سبب الوجوب ايام شهر رمضان دون الليالي اي الجزء الذي لا يتجزى من اول كل
يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الوقت متى جعل سببا كان محلا صالحا للاداء كاوقات الصلوة والليل
لا يصلح محلا للاداء فلا يصلح للسببية وعند شمس الائمة السرخسي سببه مطلق شهود الشهر حتى استوى

السبب الايام والليالي وهو اختيار المصنف به لانه يضاف الى الشهر وهو اسم الجزء من الزمان مشتمل
على الايام والليالي جميعا فاستويا في السببية ولان الرواية محفوظة انه لو كان مفيقا في اول ليلة
من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر
السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء ولان نية اداء الفرض بعد
غروب الشمس قبل ان يصبح يصح ولا يصح النية قبل تحقق سبب الوجوب الا ترى انه
لو نوى قبل غروب الشمس لا يصح نيته ولمن وهو مما يؤيد قول السرخسي انه لو كان اول جزء
من كل يوم سببا لوجوبه لم يكن اليوم معيارا للصوم لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء
لوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون ذلك الجزء من كل يوم فاضلا فلا يكون كل يوم معيارا
لصومه والاجماع منعقد على خلافه وسبب وجوب الصلوات المفروضة اوقاتها الخمسة
هي فيها لانها تضاف اليها فيقال صلوة الفجر والظهر والعصر ويتكرر الوجوب بتكرر الوقت ولا
يصح الاداء قبل الوقت ويصح بعد هجومه والعقوبات باسبابها اي بما يضاف هي اليها
مثل الزنا للرجم والجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد والقتل العمد للقصاص
والراس للجزية بدليل الاضافة وتكرر وجوبها بتكرر هذه الاسباب ولانها شرعت جزاء
على الجنايات وكانت هي المؤثرة في الوجوب والكفارة الدايرة بين العبادة والعقوبة
اي المشتملة عليهما لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والتحرير والصدقة ولانها كاسمها
ستارة ولن يقع الستر الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا ولكنها لما كانت اجزية
على افعال محظورة زجرا عنها كالحدود ولم يجب مبتداة على وجه التعظيم كما وجبت العبادات
كان فيها معنى العقوبة ولما كانت دايرة بين الامرين والسبب ينبغي ان يكون ملايما للمسبب
اي العقوبة والعبادة
لا تصلح سببا للكفارة الا ما يكون دايرا بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة المنتقضة بالحنث
فان العقد مباح مشتمل على تعظيم الله تعالى وتعظيم اسمه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق فان الصحابة
كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عم على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه ونقضه بالحنث
محظور اذ فيه هتك حرمة اسم الله تعالى قال الله تعالى وكانوا يصرون على الحنث العظيم وكالقتل الخطاء
فانه مباح من حيث انه قاصد رمي صيد او كافر محظور من حيث انه مقصر بترك التثبت ولهذا
لا تصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا للكفارة كما لا يصلح المباح المحض كالقتل

كالقتل بحق واليمين المنعقدة قبل الحنث سببا لها ولا يلزمنا قتل المستامن فانه لا يوجب
الكفارة وان لم يكن محظورا محضا حتى لا يجب به القصاص لانا لا ندعي ان كل ما دار بين الحظر والاباحة
يوجب الكفارة بل نقول الكفارة لا تجب الا بسبب داير بين الحظر والاباحة وان اعترض عليه
بان الافطار في رمضان عمدا بالمباح او بالزنا او شرب الخمر يوجب كل واحد منها الكفارة مع انها
حرام من جميع الوجوه اجيب عنه بانه مباح من وجه لان الافطار يلاقي الاصحاك والامساك
حقه ولهذا يصير به متعبدا لسيده من حيث ان الافطار لاقى حقه يكون مباحا ومن حيث
انه جناية على الصوم يكون محظورا والزنا وشرب الخمر ليسا سببين للكفارة بدليل انه لو
كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة بها وانما الموجب لها الفطر وقد بينا ان الافطار من حيث انه
يلاقي فعل الذي هو مملوك له تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين ان
يكون الافطار بالزنا وشرب الخمر او بوقاع الاهل وشرب الماء ولهذا اعاده لتحقق هذا الموضع
وفيه نظر لانه منتقض بالقتل العمد لانه يلاقي ملكه نفسه وهو الكف عنه فتامله والمعاملات اي سبب
شرعية المعاملات كالنكاح والبيع تعلق البقاء المقدر بمباشرتها وذلك لان الله تعالى قدر بقاء العالم
ببقاء الانس الى قيام القيامة قال عم لا تقوم الساعة وعلى الارض احد يقول الله الله وهذا البقاء
انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس انما يكون بالتناسل وذا بايتان الذكور الاناث في
موضع الحرث على وجه تختص المراة بواحد اذ في الوطء على التغالب فساد والله لا يحب الفساد
وفي الترك ضياع النسل فان الاب متى يشتبه عليه الولد لا يمكن ايجاب مؤنته عليه ولم يلزم الام في
اصل الجبلة قوة كسب الكفايات فيضيع الولد وينقطع النسل وذلك الاختصاص بالنكاح الموجب
للموافقة والمعاونة والتناسل وبقاء النفس على احتياج الادمي الغذاء واللباس والمسكن لكن
قدر كلما يحتاج اليه كل احد لن يتهيا له الا بما في ايدي الناس اخرين وبما في ايديهم والانسان مجبول
على الغضب والشهوة والحرص على ما ينفع نفسه فيكون مائلا الى الظلم والخصومة كما قال الشاعر والظلم
من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم فلا بد من معاملة بين الناس على وجه عدل شرعها
الشارع تعالى لمنع التنازع بين الناس المؤدي الى المخاصمة المفضية الى الفساد والتقاتل والتفاني
فشرع سبب الاكتساب وهو التجارة عن التراضي والتعامل على الوجه الخالي عن التنازع والتخاصم وقوله
والايمان بالله اي التصديق والاقرار بالله تعالى وصفاته واسمائه واجب علينا بسبب ايات الدالة

قال قيل لما كان البقاء متعلق
بالمعاملات كانت هي سببا للبقاء
فكيف تكون البقاء سببا لها فان
وجودها سبب للبقاء وتعلق
البقاء بها وافتقاره اليها سبب
لشرعيتها وهو امر سابق على
شرعيتها فيصلح سببا لها
اشار المص فيما بعد في قوله
سبب شرعية العقود تعلق

على حدوث العالم لانها كما دلت على حدوث العالم دلت على وجود محدثه ووجوب وجوده ووحدانيته
وعلمه وحكمته وقدرته وحيوته قال الله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
لآيات لاولي الالباب واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله البعرة تدل على البعير وآثار السير تدل على المسير
وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما تدلان على الصانع العالم الخبير واعلم ان المصنف جارٍ
على عادة كتب اصول الفقه في تقديم الحج في الذكر على اصل الدين وان كان القياس يقتضي عكس ذلك
ولعل الداعي له اي سببه يجري مجرى المفرد من حيث انه واحد لا يتكرر وسبب الايمان يجري مجرى المركب
فان الآيات الدالة على حدوث العالم اكثر من ان تحصى وكذا اسباب ساير فروع الدين من الصلوة
والصوم مما يتكرر والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم عليه وضعا ثم ذكر سبب الصوم لانه
اقرب الى الافراد من غيره حيث لا يوجد في السنة الا مرة بخلاف سبب الصلوة فانه يوجد
كل يوم خمس مرات او لانه بعد ذكر المشروعات من اولها بعد الحج مما يلي الصوم قال عليه السلام بني
الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت
فكذا هنا ذكرها من آخرها ثم ذكر العقوبات لان العقوبة ضد العبادة فكان بينهما مناسبة
من حيث المضادة ثم ذكر الكفارة لانها مركبة من العبادة والعقوبة وكان ذكرها بعد ذكر
المفردات لافتقارها اليها انسب ثم ذكر المعاملات لكونها خالية عنهما وبين المتغايرين في الحال
مناسبة التضاد ثم ختم ذكر هذه الشرايع بذكر الايمان على وجه التفاؤل ليكون ختم المكلفين
بهذه الشرايع بالايمان جعل الله تعالى خاتمة امرنا وامر جميع المؤمنين بالايمان بفضله ومنه
وانما الامر جواب عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب فما فائدة الامر فاجاب بان الامر انما ورد
لالزام اداء ما وجب علينا بسببه كقول البايع للمشتري اشتريت فاد الثمن فانه الزام اداء ما
وجب على المشتري من الثمن بسبب البيع وحاصل هذا الكلام ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء
بالخطاب والاول لشغل الذمة بالواجب والثاني لطلب التفريغ وقد اشرنا الى تمام تحقيقه فيما كان
قوله ولما كان سبب شرعية العقود شروع في ثمرات هذا الاصل اي لما كان كذلك قلنا الخ
البيع نفسه بالجهالة المفضية الى المنازعة لما ان الشرعية لما كان لتحصيل ما به يحصل البقاء فلو قلنا
بشرعيته عند المنازعة المؤدية الى الفناء لعاد الامر على موضوعه بالنقض ولهذا المعنى ايضا
قلنا ان جواز البيع مختص بمال هو منتفع به في الحال او في المآل لان ما لا ينتفع به اصلا لا يتعلق البقاء
به قوله ولم يسقط وجوب معرفة الصانع اي لما كانت الآيات الدالة على حدوث العالم دائمة

٢٩

دائمة الى قيام الساعة اذ لا تتصور خلو الجسم عن الحركة والسكون كانت فرضية الايمان بالصانع
دائمة لدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل وانما يسقط التكليف في بعض الصور لانعدام
الاهلية كما في المجنون او قصورها كما في الصبي اذ لا وجوب الا على الاهل كما لا وجوب بدون
السبب وقلنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يخاطب به لتقرر السبب في حقه وصحة الاداء
تبتني على وجود الركن من الاهل بعد تحقق السبب لا على وجوب الاداء كتعجيل الدين المؤجل
يجوز لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه قوله وعلى هذا العبد والمسافر والمريض
اذا حضروا او صلوا الجمعة اجزاهم عن فرض الوقت لتقرر السبب في حقهم وسقوط الخطاب لا لعدم
الاهلية بل للعذر رخصة الشرع الترك لهم لاجلهم فاذا ادوا يقع فرضا حتى يسقط عنهم الظهر لوجود الركن
من الاهل بعد تحقق السبب والمراد بفرض الوقت الظهر اذ فرض الوقت في هذا اليوم الظهر في حق
الناس كافة كما في ساير الايام عندنا خلافا لزفر لكنه مامور باسقاطه عن نفسه باداء الجمعة اذا اجتمعت
شرايطها على ما عرف في موضعه والحاصل ان الاصل هو الظهر والمفروض هو الجمعة عندنا وعلى ذلك
ان حضوره يبطل الظهر المؤدى بالسعي وصورة المسألة انه اذا ادى الظهر ثم سعى الى الجمعة فان ادركها
مع الامام بطل ظهره عندنا سواء كان معذورا او غيره خلافا لزفر في المعذور وان لم يدركها بان خرج من
بيته والامام فرغ منها لا تبطل اجماعا وان خرج والامام فيها فقبل ان يصل اليه فرغ منها بطل الظهر
عند ابي حنيفة خلافا لهما لهما ان السعي وسيلة الى العبادة والظهر عبادة بنفسه والاقوى لا يبطل بالادنى
وهو يقول السعي الى الجمعة وظيفة في هذا اليوم اذ السعي الى الجمعة من خصايصها لانه امر به فيها ونهي عنه في غيرها
قال الله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقال عليه السلام اذا اتيتم المساجد فأتوها وانتم تمشون ولا تأتوها وانتم تسعون
فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا فثبت انهما واجبان في هذا اليوم بحيث لا يجامعهما الظهر فاذا وجد
السعي الى الجمعة من الاهل بعد وجود سببه وهو النداء وقع محسوبا عن الواجب فيبطل الظهر لتعذر اجتماعهما
وهذه المسألة تفارق ما مضى من المسائل من حيث ان السبب متحقق والخطاب بالسعي متوجه هنا بخلاف
تلك المسائل فان قيل هذا السعي غير مامور به لانه لما جاوز وقد فرغ الامام تبين ان السعي غير موصل
الى الجمعة فتبين انه لم يكن مامورا به قلنا امكان الوصول ثابتة نظرا الى قدرة الله تعالى وهي تكفي للتكليف كتوجه
الخطاب في آخر وقت الظهر او نظرا الى [illegible] الامام صلوته فان قيل ما بال ابي حنيفة وصاحبيه رح اعتبر
السعي هنا حتى ابطل به الظهر ولم يعتبره في مسألة الحج حيث قال بوجوب الاستيناف من وطن الموصي اذا
مات في طريق الحج [illegible] قلنا اما ابو حنيفة [illegible] على اصله حيث جعل الموت قاطعا للعمل كما
في [illegible] الاحكام الدنيا بالموت فيبطل سفره وجعل كانه لم يخرج واوصى بان يحج عنه من بيته وفي مسألة السعي

الى الجمعة لم يوجد القاطع فلم يبطل او نقول [illegible] الى الموضعين وذلك في الاعادة في الظهر
والاستيناف من الوطن في مسئلة الحج وهما مرا ايضا على اصلهما حيث لا يجعلان الموت قاطعا
للعمل فيكمل سفره ممن وابه فيحج عنه حيث انتهى اليه وفي مسئلة الجمعة ثم لم يدرك فيها فانه مامور
هذا السعي للجمعة فلم يبطل به ما ثبت صحته بيقين كما اذا خرج من بيته والامام قد فرغ بخلاف
مسئلة الحج فانه ممكن ادراك الحج منه لخلفه فافترقا قلت ولى في اصل الاستدلال نظر
لان عمر وابن عباس وابن مسعود وغيرهم قرءوا فامضوا وعن عمر رض انه سمع رجلا يقرأ
فاسعوا فقال من اقرأك هذا فقال ابي بن كعب فقال لا يزال يقرأ بالمنسوخ كذا في الكشاف
فلا يكون السعي مامورا به ولو سلم قراءة فاسعوا فالصحيح انه لم يرد به السرعة والعدو بل مجرد الذهاب
قال الحسن رح ليس السعي بالاقدام ولكنه بالنيات والقلوب وذكر محمد في موطاه وعليه عامة
الفقهاء والمشترى ان المستحب المشي على السكينة والوقار كما في ساير الصلوات [illegible] وكذا
المشتري بالبيع الفاسد اي يخرج على الاصل المذكور وهو ان صحة الاداء يبتنى على قيام السبب مسايل
وهي ما لو باع المشتري شراء فاسدا المبيع من البايع وسلمه اليه او اعاره او آجره من البايع او رهن
عنده او وهبه او اودعه عنده فانه يقع عن التسليم الواجب بسببه وهو القبض بشرى فاسد
ويلغو ما صرح به من البيع وغيره اذا المستحق بجهة اذا اتى به على غير تلك الجهة يقع عن تلك الجهة
وكذا الغاصب على هذا اي كالمشتري شراء فاسدا الغاصب حتى لو صدر منه احد هذه التصرفات
اي وكذا الغاصب على هذا اي باع الغاصب ما غصبه من المالك او اعاره او اجاره منه او رهنه او
بالنسبة الى المغصوب منه يقع عن التسليم الواجب بسببه وهو الاخذ بغير حق ويلغو ما صرح به
به لما قلنا [illegible] ومن الدليل على صحة هذا الاصل اي الدليل على الامر لالزام الاداء والوجوب
يضاف الى سببه وجوب الصلوة على النايم في الوقت وعلى المجنون والمغمى عليه اذا انقطعا دون
يوم وليلة وكذا وجوب الصوم مع ان الخطاب غير متوجه اليهم لعدم الفهم قال الله عز وجل البلية
على من لا يرعوي عن جهله وخطاب من لا يفهم والدليل على الوجوب انا اوجبنا القضاء
عليهم بعد الانتباه والافاقة وليس ذلك وجوبا ابتداء لان شرط الية القضاء والقضاء يعتمد الفوات
ولهذا لا يجب القضاء على من لم يجب عليه في الوقت كالكافر اذا اسلم بعد خروج الوقت والصبي
اذا بلغ والحايض اذا طهرت فعرفنا ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب
اليهم قلت وجوب القضاء على النايم مجمع عليه بيننا وبين الشافعي رح فيكون حجة عليه بخلاف
مسئلة الاغماء والجنون فانه لا يجب عليهما القضاء عنده بعد الافاقة ان كانا مستوعبين وقت صلوة

وقوله واحد ويكون التمسك بهما الزاما على من انكر الاسباب من اصحابنا الاعلى ان في وانه
واما يعرف السبب بتكرر الحكم عند تكرره ولعدد ان ترتب الحكم على شيء حيث يتكرر بتكرره
دال على جعل ذلك الشيء سببا وكذلك اضافة الحكم الى شيء دليل على سببية المضاف اليه للمضاف كقولك
كسب فلان قال قلت المضاف في قولهم صوم الظهر مثلا هو العبادة لا وجوبها والوجوب مضاف
الى العبادة وهي ليست بسبب له فما هو مضاف ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف قلت لما
دلت الاضافة على سببية المضاف اليه للمضاف وما لم يكن سببا للوجوب او لوجوبه والاول يحتمل الان
ذلك بالذاتي والاثر للوقت فيه فتعين الثاني وهو المطلوب [illegible] واما جعلنا الراس سببا
جواب اشكال وهو ان يقال صدقة الفطر يضاف الى الفطر وهو الظاهر ويضاف الى الراس ايضا
قال ان عمر رض ادوا عن كل راس من الناس بكرة فطرهم فقال رسول الله صاع من البر فلم جعلتم الراس سببا
والوقت شرطا ولم تجعلوا الوقت سببا كما جعله الشافعي رح مع ان اضافتها الى الفطر اظهر من اضافتها
الى الراس فاجاب بانا رجحنا الراس في السببية وان وجدت الاضافة اليهما لان وصف المؤنة في قوله
ادوا عمن تمونون اي تحملون المؤنة عنهم وحيث مؤنته عليكم دال على اعتبار الراس اذ المؤنة
انما تجب عن الرؤوس لا عن الوقت لان مؤنة انه سبب بقائه يقال ما به يونه اذا قام بكفايته والراس
هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت
شرط والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا [illegible] وتكرر الوجوب جواب معارضة تكون توجيهها
بطريقين احدهما ان يقال ان الوجوب يتكرر بتكرر الفطر مع اتحاد الراس فدل على ان الفطر سبب
وثانيهما ان يقال لو كان الراس سببا لما تكرر الواجب مع اتحاد السبب فاجاب بان الراس وان كان متحدا
حقيقة لكنه جعل متكررا تقديرا بتجدد المؤنة الى لاجلها صار سببا كما لم وجوب الزكوة يتكرر بتكرر
الحول الذي اقيم مقام النماء في نصاب واحد ووجوب العشر والخراج يتكرر بتكرر نماء الارض في العشر
حقيقة بالخارج وفي الخراج حكما بالتمكن من الزراعة ويصير السبب وهو الراس في صدقة الفطر كالمتجدد
بنفسه بتجدد شرطها وهو الوقت كما صار النصاب والارض اللذان هما سببا الزكوة والعشر
والخراج بدليل الاضافة يقال زكوة المال وعشر الارض وخراج الارض كالمتجدد بتجدد ما هو
الشرط فيهما وهو حولان الحول في الزكوة والنماء في الارض وحاصل الجواب ان الاضافة والتكرار انما يدلان
على سببية ذلك الشيء اذا لم يكن هناك غيره اولى بالسببية وههنا اولوية الغير ثابتة بالدليل فلا يكون
الفطر سببا وان اضيفت الصدقة اليه وتكررت معه [illegible] والرخصة لما ذكر

واما الثاني فلان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كما يقال كسب فلان وولد فلان والكتابة وشعره لان الاضافة ما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه [illegible] اصلا فاما الشرط فيضاف اليه لان الحكم يوجد عنده [illegible] العلة التي توجد عندها فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة [illegible] ان الاختصاص حصل بالتعلق [illegible] الحكم بالسبب اقوى من تعلقه بالشرط لان اتصاله بالسبب اتصال الثبوت والوجود واتصاله بالشرط اتصال المجاورة [illegible] بمقابلة اتصال الثبوت [illegible] اتصاله بالسبب وتعلقه به حقيقة واتصاله بالشرط مجازا [illegible]

المشروعات في ضمن بيان اسبابها ما شرع في تقسيمها اعلم ان المشروعات وهو ما جعله الشريعة
لعباده اي طريقا ومسلكا يسلكونه على نوعين عزيمة ورخصة ولكل واحد منهما معنى لغة وشريعة
اما العزيمة في اللغة فهو القصد البليغ اي القصد مع الجزم قال الله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل
اي اولو الجد والثبات والصبر ولهذا كان قوله اعزم ان لا افعل كذا وان افعل يمينا لان توكيده
يصيره يمينا ويقال عزمت عليه اي اقسمت عليه وهذا معنى قوله ولهذا صار يمينا ويفسر العود
بعزم الوطي في اية الظهار وهو قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة
قال علماؤنا اي يعزمون على مباشرة نسائهم وذلك لان الاباحة ثابتة وهو النكاح وحرمة بقاء
الظهار فلا بد من القصد المؤكد وهو العزم وفي الشرع عبارة عما شرع غير متعلق بالعوارض اي
ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد واحترز به عن الرخصة وانما سمي هذا النوع بالعزيمة
لوكادة سببها وهو الوهيته تعالى اي حيث شرعت ابتداء الحكم انه الهنا ونحن عبيده كانت
في نهاية التوكيد وله الامر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا الاسلام والامتثال فكان المعنى الشرعي
مطابقا للمعنى اللغوي قوله وانها انواع اربعة فان قلت ظاهر كلام المصنف يدل على ان المشروعات
منحصرة في القسمين لكن تقسيمه العزيمة تدل على خلافه حيث لم يذكر الاباحة في هذا التقسيم ولا في تقسيم
الرخصة قلت نعم منحصر في القسمين كما يدل عليه كلامه والاباحة داخلة في العزيمة لوكادة
سببها كالنفل لكن المصنف لم يذكرها في تقسيم العزيمة لان غرضه تقسيم ما يتعلق به الثواب من العزايم
وذلك منحصر في الاقسام المذكورة ووجه الحصر ان ما يتعلق به الثواب من العزيمة لا يخلو من ان يكفر جاحده
اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يستحق العقاب بتركه مطلقا اولا والاول هو الواجب
وانما قيد بقوله مطلقا ليتناول الواجب على التعيين والتخيير والواجب الذي له بدل والثاني
اما ان يستحق بتركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني هو النفل والمباح وان كان يتناوله القسم
الاخير ظاهرا الا انه خرج من القسم ويدخل في هذه الاقسام الفعل والترك لان ترك المنهي عنه فرض ان كان
بدليل قطعي كترك اكل الميتة وترك شرب الخمر وواجب ان كان فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب
بالنرد وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا باس به اما الفرض في اللغة القطع والتقدير
قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا وقال تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم
بالتسمية وفي الشرع عبارة عما ثبت بدليل لا شبهة فيه اي عما ثبت لزومه بقرينة قوله وحكمه لزوم العمل
وانما قيد به لئلا ينتقض التعريف بالنفل والاباحة فانهما قد يثبتان بدليل لا شبهة فيه وحكمه لزوم الاعتقاد

الاعتقاد والعمل يعني حكم الفرض لزوم التصديق بالقلب والعمل بالبدن وهذا التصديق هو الايمان
فيكون جاحده كافرا ويجب اقامته بالبدن اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل فيكون تارك العمل به لغير عذر
غير مستخف به فاسقا اذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب المعصية ولا يكفر لبقاء
التصديق فاما اذا تركه مستخفا يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر قوله يكفر جاحده يكون
الكافر من اكفر اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك وقال الكميت يخاطب اهل البيت
وكان شيعيا وطايفة قد اكفروني بحبكم وطايفة قالوا مسيء ومذنب واما كفره فقال صاحب
المغرب لم اجده الا في الاساس وعليه قول بشار يخاطب واصل بن عطاء يحنق الزرافة
ما بالي وبالكم يكفرون رجالا كفروا رجلا يعني الخوارج اذ كفروا عليا رضي الله عنه فالاول اولى رواية
ودراية قوله والواجب من الوجوب اعلم ان الواجب له معنى لغوي ومعنى شرعي اما معناه
في اللغة فهو اسم فاعل قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت على الارض سمي به اما لسقوطه
عنا علما اي اعتقادا حتى لا يكفر جاحده لعدم ثبوته بدليل قطعي او لسقوطه علينا عملا اي سقط
على العبد عملا بدون ان يحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه بخلاف الفرض فانه ثابت
بدليل قطعي فكانا حملناه ولم يسقط علينا او المضطرب ماخوذ من الوجبة وهو الاضطراب
سمي به لانه بين الفرض والنفل من حيث يأثم بتركه عملا له شبه بالفرض ومن حيث لا يكفر جاحده
له شبه بالنفل او هو مضطرب بين ~~[illegible]~~ ان يلزمنا عملا الدليل يوجب ذلك وبين ان
لا يلزمنا علما الشبهة في دليله قلت المصنف فسر الوجوب بالسقوط والوجبة بالاضطراب
اقتداء بالامام فخر الاسلام رحمه الله والمذكور في كتب اللغة ان الوجوب هو اللزوم والوجبة السقوط
والوجيب الاضطراب قال الشاعر وللفؤاد وجيب تحت ابهره اي اضطراب واما في الشرع
فاسم لما لزم علينا بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والاية المأولة مثل الاضحية وتعيين
الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة في الطواف وصدقة الفطر والوتر فان ثبوتها بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ثم صل فانك لم تصل الطواف بالبيت صلوة
ادوا عن كل حر وعبد ان الله تعالى زادكم صلوة الحديث وفي تمثيل المصنف بالوتر هاهنا اشارة
الى الفرض العملي قسم من الواجب فيكون الواجب نوعين فرض عملي وهو ما يفوت الصحة بفواته كالوتر
فانه لا يصح الفجر بفوته مع التذكر وواجب وهو ما لا يكون كذلك كالفاتحة وتعديل الاركان وحكمه لزوم

العمل بالبدن لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا الا ان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على
الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا هو له ويفسق تاركه اذا الخبر
الواحد اعلم ان ترك العمل بالواجب على ثلاثة اقسام تركه ردا للخبر الواحد بان لا يرى العمل به
واجبا وتركه متاولا له وتركه غير راد ولا متاول والاول يوجب التفسيق لوجوب العمل
بخبر الواحد بالاجماع والثاني لا يوجب التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص
عند التعارض والثالث لا يوجب التفسيق باشارة هذا الكتاب واصول فخر الاسلام رح وقد
صرح بذلك صاحب التقويم رح فقال ولا نفسق بتركه عملا الا اذا تركه استخفافا باخبار الاحاد
ومحصل الاول يوجب التضليل والثالث التفسيق والثاني لا يوجب التضليل ولا التفسيق
واليه اشار الامام شمس الائمة السرخسي رح وقال صاحب التحقيق والثاني هو الصحيح وعندي الاول هو
الصحيح والا لما بقي فرق بين رد الخبر الواحد والخبر المشهور واظن ان الاختلاف في القسم الثالث
انما نشأ من تفسير الفاسق فمن قال الفاسق هو الخارج عن امر الله تع بارتكاب الكبيرة لا يفسقه
لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن امر الله تع
بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا فيفسقه هاهنا وعندي الواجب كما ثبت وجوبه بخبر
الواحد ثبت بالمشهور وفيه شبهة لكونه احادا في الاصل وبالعام المخصوص وبالاية المأولة فلم حقيقته
بخبر الواحد وعندي يجوز ان يكون الرد موجبا للفسق عند المصنف رح في الاخير فاما رد العام المخصوص
والمأول فلا يوجب عنده لاختلاف العلماء في بقائه حجة بعد التخصيص ورد الخبر المشهور يوجب التضليل
كما نبينه في موضعه ان شاء الله تع فلذا لم يذكره هنا فظهر بما ذكرنا من التغاير بين مفهومي الفرض والواجب
لغة وشرعا بطلان ما قال الشافعي رح بانهما مترادفان وانهما مطلقان على معنى واحد وهو ما يلزم
تاركه شرعا سواء ثبت بدليل قطعي او ظني قوله والسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين اعلم ان
السنة لغة الطريقة مرضية كانت او غير مرضية قال عم من سن سنة الحديث وفي الشريعة اسم
للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب وهذا القيد مراد المصنف تركه
بقرينة ذكره في بيان الحكم فلا ينتقض التعريف بالفرض والواجب والمراد بالمسلوكة في الدين
ما سلكها الرسول عم او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابة رض لقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي ولهذا قال علماؤنا لفظ السنة عند الاطلاق بان يقول الراوي من السنة كذا

كذا لا يفهم منه الاختصاص بسنة رسول الله عم بل يحتمل سنته وسنة الصحابة على السواء لا يتعين
احدهما الا بدليل عنده وقال الشافعي رح انها عند الاطلاق ينصرف الى سنة الرسول عم فقط وهذا
بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة رض والسنة الطريقة المسلوكة المتبعة فلا يطلق هذا اسم السنة على
طريقتهم الا بالمجاز فتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا لما وجب تقليد الصحابة كان طريقتهم
متبعة كطريقة الرسول عم فلم يدل الاطلاق السنة على انها طريقة النبي عم قوله وحكمها انه يطالب
المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها ونهينا عن اماتتها بقوله تع
ما اتيكم الرسول فخذوه وقوله عم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي واجبا وهاهنا في فعلها الا انه يستحق
الملامة بتركها كما كان تارك الواجب يستحق العقاب ليكون المواخذة على الترك بقدر المشروع
كمالا وقصورا وهذا في سنة الهدى اما في ترك سنة الزوائد فلا ملامة ولا عتاب قوله وهي
نوعان اي السنة نوعان سنة الهدى والسنة الزائدة فسنة الهدى ما يكون اقامتها تكميلا للدين
وهي التي يتعلق بتركها كراهة او اساءة والاساءة دون الكراهة قال الحلواني الكراهة افحش
من الاساءة وتركها اضلال ولعله اراد به الاصرار على تركها ولا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة
الواجب مثل صلوة العيدين والاذان والاقامة والجماعة وعلى هذا قال محمد اذا اصر اهل مصر
على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قاتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار
على ترك الفرايض والواجبات لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين
فيقاتلون على ذلك والسنة الزائدة هي التي اخذها هدى اي اقامتها حسنة ولا يتعلق بتركها
كراهة ولا اساءة والافضل ان يوتى بها وهذا معنى قوله وتركها لا باس به كسير النبي عم في قيامه وقعوده
في الصلوة كتطويل القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من افعاله الزائدة فيها او افعاله خارج الصلوة
من القيام والقعود واللباس والاكل وغير ذلك قوله والنفل هو الزيادة النفل في اللغة اسم
للزيادة ولهذا سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود من شرعية الجهاد وهو اعلاء الكلمة
الله تع وقهر اعدائه وتحصيل ثواب الآخرة قال لبيد ان تقوى ربنا خير نفل وباذن الله ريثي والعجل
وفي الشرع اسم لما شرع زيادة على الفرايض والواجبات والسنن شرع لنا لا علينا حتى لم يتعلق
بتركه ملامة وهذا معنى قوله ونوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا ثم النفل انما جعل
من العزائم لانه لم يبن شرعيته على اعذار العباد ولو كان من الرخص لاختص شرعيته بوقت العذر فلم يكن

مشروعا دايما لانه تعالى ... لانه مشروع دايما حالة منهي عنه في الاوقات الثلاثة وبعد الفجر والعصر
لانا نقول هو مشروع في هذه الاوقات مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وافسده يجب القضاء
عليه في الاصح لكن في مراعاة شرايطه واركانه على التمام مع شرعيته على الدوام حرج بين لانه
يعترض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها فجوزنا اداءه قاعدا
مع القدرة على القيام وراكبا بالايماء مع القدرة على النزول وان لم يكن متوجها الى القبلة دفعا
للحرج وتحقيقا لليسر فكان عزيمة باصله مرخصا في وصفه وكانه انما شرع ذكره عن سائر انواع
العزائم وتعرض انه منها لكونه لم يخلص عزيمة على انه عند بعض العلماء غير معدود في العزيمة وحكمه
ان يثاب المرء على فعله لانه عبادة واداء العبادة سبب لنيل الثواب ولا يلام على تركه لعدم
الفرضية والوجوب والسنة ولا يلتزم عليه صوم [illegible] حيث يوجد فيه هذا الحكم مع انه لو اداه
يقع فرضا لا نفلا لانه انه لا يلام على الترك غاية الامر انه لا يلام على التاخير والفرق بينهما بين [illegible]
ويضمن بالشروع عندنا اي يطالب بالمضي بعد الشروع فيه حتى لو لم يمض يطالب بالقضاء عندنا وعند
[illegible] لا يطالب بواحد منهما وهو معقول لما كان الشروع في النفل غير لازم وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع
لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتادى بنية النفل
ولو اتمه كان مؤديا للنفل ويباح الافطار للصائم نفلا بعذر الضيافة قال عم اجب اخاك وافطر
واقض يوما مكانه ولو صار واجبا لما تحققت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون
مخيرا في الانتهاء كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا للنفلية ونحن نقول ان القدر المؤدى صار مسلما الى الله
فعلا لانه عبادة وتقرب الى الله تع حتى لو مات في هذه الحالة او فسد بدون اختياره بان حاض
او اغمي عليه يثاب عليه فلزمه الاتمام ضرورة صيانته عن البطلان لان ابطال العمل حرام قال الله تع
ولا تبطلوا اعمالكم وصيانة ما مضى لا يتصور الا بالاتمام فيجب عليه ضرورة لا لذاته كالنذر ولما صار
لله تع تسمية لا فعلا لانه قصد العبادة وقصد العبادة عبادة قال عم من هم بحسنة فله اجر واحد
وجب لصيانة نذره وهو قوله ابتداء الفعل اي ابتداء المنذور صوما كان او صلوة ولما يجب لصيانة
ابتداء الفعل بشروعه فيه بقاؤه اولى وهذا لان الفعل اقوى من القول لان معنى العبادة في الافعال
اكثر بالنسبة الى الاقوال حتى لا تجب الصلوة على العاجز عن الافعال القادر على الاقوال وبالعكس
يجب والبقاء اسهل من الابتداء حتى يشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه ونحوه: دليل مانع ابتداء

ابتداء النكاح دون بقائه كما في الوطي بشبهة ثم يجب عليه بقائه وهو ضعيف ابتداء الفعل وهو
قوي فلان يجب بفعله وهو قوي بقاؤه وهو ضعيف اولى ولما وجب عليه الاتمام وجب القضاء بتركه
ضرورة فان قيل [illegible] العبادة لا تتم قربة الا باخرها لانها لا تتجزى ثوابا ولهذا توقف الاول على
الاخر ليصير قربة لم يكن مسلما الى الله تع فلا يحرم ابطاله ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه يطرأ عليه
البطلان بعد ذلك قلنا اذا شرع في النفل وهو تقرب الى الله تع بفعل الصوم او الصلوة
مثلا والفعل حاصل وهو الكف او القيام الى الصلوة والقربة في الصوم باعتبار كف النفس عن
قضاء الشهوة وفي الصلوة بفعل هو تعظيم لله تع وقد وجد فيكون ذلك القدر مسلما اليه فيحرم
ابطاله والدليل على ان العبادة تبطل بما يطرأ عليه ان الصدقة تبطل بالاذى والمن والعبادات
تبطل بالردة اجماعا وبالكبيرة عند المعتزلة [illegible] واما الرخص اعلم ان الرخصة في اللغة اليسر والسهولة
يقال رخص السعر اذا تيسر السلع وكثرت وسهل وجودها وفي الشريعة اسم لما شرع متعلقا
بالعوارض اي ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم وقيل ما تغير من عسر الى يسر [illegible]
منحصرة في اربعة انواع بالاستقراء وذلك لانه اما ان يستعار فيه معناه الحقيقي وهو لا يكون [illegible]
على العذر مع قيام السبب المحرم في صورة الرخصة او في معناه المجازي وهو ما لا يكون كذلك [illegible]
الحكم عند عدم سببه لا يكون رخصة حقيقة والاول اما ان يكون مع قيام المحرم والحرمة جميعا او مع
قيام الحرمة والاول احق من الثاني لان كمال الرخصة بكمال العزيمة والثاني هو النوع الثاني وهو
من حيث قيام السبب المحرم حقيقة ومن حيث تأخر الحكم كان دون الاول والثاني وهو ما استعمل
في معناه المجازي اما ان لم يكن مشروعا في شرعنا اصلا فهو الاتم والا فهو النوع الآخر وهو دونه في المجازية
لتحقق السبب في شرعنا في الجملة فان قلت قد ثبت ان الرخصة ما استبيح بعذر مع
قيام الدليل المحرم وهذا لا يتاتى في النوعين المجازيين ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا قلت
قد اجاب عنه العلامة النسفي رح بان هذا التقسيم على التعريف الثاني واشكل انه متناول لما فيه
نظر لانه مستلزم لان يكون اطلاق الرخصة على الانواع الاربعة بطريق الحقيقة والاولى ان يجاب عنه بان
المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز [illegible] واما احق نوعي الحقيقة فما
يرخص ارتكابه اي لم يؤاخذ على ارتكابه بعذر مع قيام المحرم والحرمة كما لا يؤاخذ على المباح والمراد من ضرورة
بقاء الحرمة المؤاخذة بارتكابه فان من ارتكب كبيرة حتى استحق به العقوبة عصمنا الله تع عنه فانه لا [illegible]
وحقه سقوط المؤاخذة

عند العذر وحقيقته ان للحرمة جهتين حصول الضرر بفوات حقه وثبوت العقاب بالاقدام
عليها فبالعذر لم يسقط المواخذة بالاقدام في حق المعذور لعذره وبقي الجهة الاخرى ولكن لا يصير مباحا
بحيث يسقط قبحه ويستوي الامتناع عنه والاقدام عليه كسائر المباحات فان ذلك بخلاف العقل والنقل
وذلك كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان بشرط اطمينان القلب بالايمان وافطاره في رمضان اي
اذا اكره الصايم في رمضان على الافطار او اكره محرم على جناية على الاحرام او اكره انسان على اتلاف
مال الغير او تناوله او ترك الخايف على نفسه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه رخص لهم في ذلك والعزيمة
هو الامتناع في الكل حتى يقتل لقيام المحرم والحرمة معا اما في الكفر فظاهر لان حرمة الكفر لا تنكشف
ولا تحتمل الزوال بحال واما في غيره من الصور فان كان يحتمل السقوط الا انه [illegible] لان الموجب
اذ المصير الى الرخصة يثبت ضرورة والضرورة مرتفعة بان لا يواخذ بفعل الحرام فبقي حراما لانعدام المزيل
للحرمة حقيقة وانما يرخص في هذا القسم اي النوع الاول من نوعي الحقيقة لان في الامتناع حتى يقتل
اتلاف نفسه صورة بتخريب البدن ومعنى بزهوق الروح وفي الارتكاب اتلاف حق الشرع كما في الكفر وترك
الامر بالمعروف والافطار في رمضان والجناية على الاحرام او حق العبد كما في اتلاف مال الغير وتناوله صورة
لا معنى اما في الكفر فلان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق وان فات تكرار الاقرار باللسان وكذا في ترك
الامر بالمعروف اذ الاحتساب بالقلب باق قال عم من راى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه
الحديث وفيما عداهما المتلف مضمون بالمثل اما في الافطار فبالقضاء وفي الجناية ما يجبر به وفي الاتلاف
والتناول بالضمان فكان الاتلاف كلا اتلاف معنى ولذا رخص له الاقدام والامتناع حتى يقتل باذل نفسه لاقامة
حق الله تع صورة ومعنى ويوثر حق ربه على حق نفسه وفيه اعزاز الدين فيكون ماجورا [illegible] بخلاف النوع الثاني
وهو ما يرخص فيه مع قيام السبب وتراخي حكمه اي مع قيام سبب الحرمة وتراخي الحرمة الى زمان زوال
العذر فانه دون الاول وانما كان هذا النوع دون الاول لان كمال الرخصة مبني على كمال العزيمة واذا كان
الحكم ثابتا مع السبب كان جهة العزيمة اقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب كفطر المريض والمسافر فانه
يرخص في حقهما مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما
الا ان وجوب الصوم وحرمة الافطار تراخي في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر بمنزلة تاجيل الدين حتى لم يلزمهما
الامر بالفدية لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا في حقهما
للزم عليهما الامر بالفدية لان ترك الواجب لعذر يرفع الاثم ولا يسقط الخلف كالمكره على الافطار في رمضان
اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزم الامر بالفدية فعلم ان الحكم ليس بثابت في الحال فالحاصل

فان قلت ان اردت بقيام السبب نفس الوجوب وهو شهود الشهر فذلك غير مستقيم لان نفس الوجوب
ثابت في الحال غير متراخ وكذا اذا اردت به وجوب الاداء وهو الخطاب لان كليهما متراخ فلم يتراخ عن
السبب قلت المراد بقيام الخطاب وهو قوله تع يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام فان قلت
هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله تع فمن كان منكم مريضا الاية قلت ظاهره متناول لهما والتغيير
للترخيص لا للتخصيص وفيه بحث لانه لو لم يحمل على التخصيص يكون من النوع الاول وان حمل عليه يكون من نوع
المجاز فلا [illegible] يظهر للمعنى [illegible] وحكمه ان الصوم افضل اي حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة
اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي في [illegible] الفطر افضل في السفر اعتبارا
لظاهر قوله تع فعدة من ايام اخر الا انه ترك ذلك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في
الافضلية [illegible] بان السبب الموجب للصوم متحقق بلا شك وتاخر الحكم بالاجل لا يمنع صحة التعجيل
كالدين المؤجل فكان المؤدي للصوم عاملا لله تع والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فكان الاول اولى قال
الفاضل [illegible] وفيه بحث لان له ان يقول انما يكون لله تع ان لو كان موافقا لحكمه [illegible] لا شك
في الصوم موافق لحكمه تع لجوازه اتفاقا فكان المؤدي له عاملا لله تع فكان افضل [illegible] وتردد في الرخصة
اي اليسر يعني ان رخصة التاخير انما يثبت للترفيه واليسر وذلك غير متعين في الفطر بل في الصوم ايضا نوع
يسر لان الصوم بموافقة المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر [illegible]
فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه والرخصة لا تؤدي معنى العزيمة وهو العمل
لله تع فكانت العزيمة اولى [illegible] الا ان يخاف على نفسه استثناء من قوله الصوم افضل حتى اذا خاف
على نفسه الهلاك بالصوم يكون الفطر افضل ولو صام حتى مات اثم لان حكم الشرع في حقه اما التاخير الى ايام
اخر او التعجيل بشرط السلامة فالتعجيل على وجه يؤدي الى الهلاك خلاف المشروع ويكون حراما فلا يكون
مؤديا لحق الله تع بخلاف المكره على الفطر في رمضان واخواته [illegible] بخلاف الاول حيث له ان يصبر حتى يقتل
ويكون ماجورا لانه متمسك بالعزيمة [illegible] مظهر لله تع طاعة [illegible] حقه تع وهو
الحرمة كما بينا وانه رخص في ترك حقه تع للضرورة ولان التلف اي الهلاك [illegible] في النوع الاول
الى الغير وهو المكره فلم يكن هو بالصوم مغيرا للمشروع بل باذلا نفسه لله تع متمسكا بطاعته [illegible]
المجاهدين بخلاف النوع الثاني فانه لو صام فمات منه كان قتيل الصوم وهو المباشر لقتل [illegible] الصوم
[illegible] نفسه [illegible] لانه يجب عليه ان يتحرز عن قتل نفسه [illegible] فاذا صبر حتى مات [illegible]

الشرح قوله وهذا كمن دخل دار الحرب اي حكم النوع الثاني كحكم مسلم دخل دار الحرب غازيا وهو يعلم
انه لا يقاومهم اي يقتل من غير ان ينكي فيهم فانه لا يسعه الاقدام على ذلك حتى لو اقدم وقتل لا يكون شهيدا لان
اقامة حق الله في الجهاد بقهر اعدائه وتفريق جمعهم ويبذل نفسه لا يحصل ذلك فيكون مضيعا دمه ملقيا نفسه
في التهلكة من غير ان يقيم بها حقا من حقوق الله بخلاف الامر بالمعروف حيث يثاب على الصبر حتى يقتل لان
المقصود منه الزجر عن المعصية وتفريق جمع الفسقة وبالصبر في ذلك حتى يقتل يحصل ذلك لان الظاهر انه
اذا قتل ينقض المجلس ويتفرق الفسقة ولان ذلك يوثر في باطنهم ان لم يوثر في ظاهرهم لانهم يعتقدون
لما يامرهم به وان كانوا يعملون بخلافه فصار ببذل نفسه محصلا للمقصود بخلاف محاربة الكفار فانه لا يوثر في باطنهم
كما لا يوثر في ظاهرهم لانهم لا يعتقدون حقية الجهاد فلا يفيد محاربته معهم الغرض من الجهاد وهو اجلال الدين
بل ما يودي الى اذلاله فلو جوزنا ذلك لعاد الامر على موضوعه بالنقض قال الفاضل السمرقندي رح وعندي اذا
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر جاز لم يكن بغير العنف بل بالحكمة والموعظة الحسنة فيحصل ذلك التاثير بل
اقوى مع سلامة النفس ولا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف وقال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
قلت ليس الكلام في كيفية الامر بالمعروف وبيان ترتيبه انما الكلام في ان الخايف على نفسه الامر بالمعروف والراعي
ترتيبه فيه بان يبتدي باللطف فلم ينفعه فترقى الى العنف وتلف فيه هل يثاب ام يعاقب ولما يثاب على
لانه بذل نفسه لاقامة حق الشرع واعزاز الدين فيكون مطيعا لله باحياء دينه لا ملقيا نفسه في الهلاك
قوله لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف قلت ليس الامر كذلك فقد ذكر محمد رح في السير الكبير لا باس بان
يحمل الرجل وحده على المشركين ويظن انه يقتل اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة ولا
فلا والقياس لم يبح في الاحوال كلها وان علم انه يقتل قال لم يقتلوا بينه وبين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فيما بين المسلمين حيث يجوز له ذلك وان ظن انه لا ينكي فيهم وقال الشيخ العلامة ختم المجتهدين نجم الدين
الزاهدي في مجتباه ما قاله محمد رح في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اختيار ابي الحسين البصري خلافا
للقاضي عبد الجبار وساير المتكلمين وبه يفتى وبما ذكرنا ظهر غلط صاحب التحقيق في جواب هذا الاعتراض حيث
قال ان قوله لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف قول مخالف للاجماع قوله واما الرابع فمن نوعي المجاز فموضوع
عنا في الامر قوله الاغلال اي ما رفع عنا من الاصر والاغلال التي كانت على من قبلنا لقوله تعالى ويضع عنهم اصرهم
والاغلال التي كانت عليهم لان الرخصة هي الاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا
في حقنا اصلا لم يكن رخصة حقيقة ولكن لما كان هذا النسخ محض تخفيفا وتيسيرا علينا اطلق اسم الرخصة
عليه مجازا قال صاحب الكشاف الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل الثقل

لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء
الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان او خطا من غير شرع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطية
وقرض الثوب والجلد اذا اصابهما النجاسة واحراق الغنايم وتحريم العروق في اللحم وتحريم ~~الخمر~~
~~حالة الضرورة المذكورة في القران قبل نزول هذه الاية على وجه التفصيل~~ وعدم شرع السبت واداء ربع
المال للزكوة وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وحرمة الجماع في ايام الصوم بعد العتمة والنوم وعدم جواز
التيمم وكتابة الذنب على باب دار من اذنب بالليل فرفعت هذه الامور الشاقة من هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام
عليهم دونه واما النوع الرابع فما سقط عن العبد مع كونه مشروعا في الجملة اعلم ان النوع الرابع
هو اسقاط مشروع باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع بقاء ذلك السبب موجبا
لذلك الحكم في حقنا في الجملة كسقوط حرمة تناول الخمر والميتة في حق المكره والمضطر خوف الهلاك على نفسه
من الجوع والعطش حتى لم يبق مشروعا عندنا وتبدلت بالاباحة وروى عن ابي يوسف رح ان الحرمة
لا ترتفع ولكن ترخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على اجراء كلمة الكفر واليه
ذهب الشافعي رح في احد قوليه وكثير من العلماء وفايدة الخلاف يظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون
اثما عندهم ويكون اثما عندنا وفيما ايضا اذا علم بالاباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة
خفا فيعذر بالجهل كذا ذكره الاسبيجابي وفيما اذا حلف لا ياكل حراما او لا يشرب حراما يحنث باكل
الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار عندهم ولا يحنث عندنا لنا الاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم
اليه وحكم المستثنى نقيض حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل قال الفاضل
السمرقندي فيه بحث اذ التقدير وقد فصل لكم ما حرم عليكم فلا تاكلوا شيا منه الا ما اضطررتم اليه لذ
لا وجه للاستثناء من قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم والجواب انه تعالى في سوق الكلام اذ المعنى اي عرض لكم
في ان لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقد بين لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة الضرورة وهذا
هو المطابق للنظم الذي دل عليه السوق لا ما ذكر من التقدير الذي لا يقبله الذوق على ان ما ذكره يصير
الى الاضمار بلا ضرورة لا يقال الاستثناء من حرم عليكم انما يستقيم اذا لو كانت حرمة الخمر مستثنى عنها
حالة الضرورة المذكورة في القران قبل نزول هذه الاية على وجه التفصيل وهو ممنوع لانا نقول لا حاجة الى ذكر
بل يكفي لصحة هذا التركيب ذكر المحرمات سابقا وان لم يذكر الاستثناء لان استثناء الحال قيد من قيود المستثنى
منه ويجوز ان يقال قد ذكر هذا القيد اذا ذكر ذلك الشي وان لم يذكر ذلك القيد ولا يلزم على اصل الاستدلال
ان استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان مع انه لم يدل على الاباحة لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذ

التقييد من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فينبغي الغضب بالاستثناء
ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان لم يكن مستباحا فوقه وسقوط اشتراط العينية المشروط في المبيع لقوله عم
لا تبع ما ليس عندك لجعل انتفاء العسه سببا لحرمة البيع والسلم نوع بيع ثم رخص فيه حتى سقط اشتراط العينية
فيه اصلا مع بقايه في ساير المبايعات لقوله عم ورخص في السلم تخفيفا للمحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم
من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح حتى كانت العينية في المسلم
فيه مفسدة للعقد بعد ان كانت مصححة له وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن تحصيل شرح التعيين
عنه اصلا حتى اذا لم يبع سلما وملك جوعا اثم وان مات جاز ان لا يكون عاجزا بان يكون المسلم فيه موجودا
عند المسلم اليه ولكن العجز على نوعين حقيقي وهو ان لا يكون في ملكه حقيقة وتقديري وهو ان يكون المسلم
فيه في ملكه ولكنه مستحق الصرف الى الحاجة اذ السلم عقد بارخص الثمن فاقدامه عليه دليل على انه محتاج
الى الحاجة والانجرة عقد عن الاقدام عليه قوله وسقوط غسل الرجل اعلم ان غسل الرجل الذي هو
عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف منع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل سقط
وان المسح شرع لليسر ابتداء لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط
كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على
الجبيرة لان المسح ح يصلح رافعا للحدث الساري الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون
عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم وكذا قصر الصلوة في السفر
فانه اسقاط للواجب حقيقة اذ لم يبق السبب في حقه موجبا الا ركعتين فصار ظهر عندنا كفجره حتى لا يجوز للمسافر
ان يصلي الظهر اربعا ح ولو صلى اربعا كان كمن صلى الفجر اربعا وقال الشافعي هو رخصة ترفيه والعزيمة
هو الاربع لو صلى الاربع يقع كله عن الفرض وظهر مما ذكرنا ان قوله عن المسافر والماسح من اللف والنشر الغير المرتب
قوله مع بقاء السبب متعلق بالجميع اي كسقوط الحرمة واشتراط العينية وغسل الرجل وشطر الصلوة
مع بقاء السبب موجبا للحكم في حق غير المكره والمضطر والمسلم اليه والمتخفف والمسافر في هذه الحالة وفي حق هؤلاء
في غير هذه الحالة وهو حالة الاختيار وعقد غير السلم وحالة عدم التخفف وحالة الاقامة وكان ينبغي ان يكون النوع
في كونه رخصة مجازا لانعدام السبب حيث اخرجه الشارع من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة وشبهه الحقيقة
من حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة فضعف به جهة المجازية فكان دون النوع الثالث ولكن
جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها كما

ويسمى هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله وانما جعلنا قصر المسافر رخصة
اسقاط استدلالا بدليل الرخصة اي بدليل يوجب عليها الرخصة ومعناها اي واستدلالا بالمعنى الذي
شرعت الرخصة لاجله اما الدليل فما روي عن عمر رض انه قال سألت رسول الله عم انقصر الصلوة
ونحن آمنون فقال عم ان الله تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال به ان المراد من
التصدق الاسقاط هنا كقوله تع وان تصدقوا خير لكم اي وان تسقطوا حقكم من القصاص بالعفو وقال عم
من تصدق به فهو خير له اي عفى وهذا لان ما يكون واجبا في الذمة يكون التصدق به ممن له الحق اسقاطا
كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك بان لا يكون عينا او دينا لا يقبل
الرد اي لا يرتد به ولا يتوقف على القبول اذا كان صادرا ممن لا يلزم طاعته كالعفو عن القصاص ع وليه فاذا
صدر ممن يلزم طاعته وهو الله تع فاولى ان لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول فتبين بهذا ان الله تع اسقط
حقه وهو ركعتان عن المسافر ولم يبق السبب موجبا في حقه الا ركعتين فليس له الرد بان يؤدي اربعا فرضا ويكون معنى قوله عم فاقبلوا صدقته اعتقدوا واعملوا بها كما يقال فلان قبل الشرايع اي اعتقدها وعمل بها
لا انها قابلة للرد فلا تردوها كما ذهب اليه الشافعي رح قوله واما المعنى اي اما الاستدلال بمعنى الرخصة فمن
وجهين احدهما ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر بيقين اذ لا رفق في الاكمال اصلا
اما من حيث الاداء فظاهر واما من حيث الثواب فلان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لا في اعداد
الركعات فظهر المسافر كظهر المقيم ثوابا لانه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع فجره وظهر العبد مع جمعة الحر
ورخصة الترفيه انما يكون حيث لا يتعين في واحد والا لا فايدة في الرخصة فوجب ان يكون رخصة اسقاط وفيه نظر
لانا لا نسلم ان الركعتين يساويان الركعات في الثواب كيف وقد قال عم افضل الاعمال احمزها وثانيهما
ان الاختيار المطلق بين القصر والاكمال من غير رفق ان يتضمن رفقا بالعبد ربوبية اي من صفات الرب فانه
يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او ضرر يندفع عنه فلا يليق بالعبودية اذ اثبات مثل هذا
الاختيار للعبد ينزع الى الشركة فيما هو من خصايص الربوبية وذا لا يجوز فثبت ان اختيار العبد لا ينفك
عن معنى الرفق له فمن قال انه يتخير بين القليل والكثير من غير رفق له في ذلك فلم يثبت له اختيارا يليق به
ولا يخفى ان قوله لان الاختيار المطلق الى اخره متمم للوجه الاول ودليل لسقوط الاكمال جعله دليلا
على حدة منظور فيه على ان قوله الاختيار المطلق من خصايص الربوبية ممنوع بل ذكر الاختيار الكامل كال
وامتثال لقوله عم تخلقوا باخلاق الله قوله بخلاف الصوم جواب سؤال وهو ان يقال ما ذكرتم
يدل على ان الصوم في حق المريض والمسافر رخصة اسقاط استدلالا بدليل الرخصة ومعناها كالتعليل

فلان قوله في معدة من ايام اخر دال على انه اسقاط التعيين واما المعنى فلان الرفق متعين في التاخير اجابه
بان دليل الرخصة لا يدل فيه على الاسقاط وكذا معناها اما الاول فلان النص جاء فيه بالتاخير دون الصدقة
بالصوم فيثبت العزيمة مشروعة لان المؤجل يقبل التعجيل كالدين المؤجل واما المعنى فلان اليسر متعارض
لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه ولهذا قيل المسافة مشقة ويخف عليه من وجه لموافقة المسلمين
فالبلية اذا عمت خفت والفطر في السفر يتضمن عسرا من وجه وهو فقد الارتفاق بمرافق الاقامة
والناس في الاختيار متفاوتون فاستقام التخيير ليختار ما هو الارفق عنده [illegible] ولا يلزم تخيير موسى عم
اي لا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى عم في الرعي بين ثماني سنين وعشر سنين كما قال الله تعالى ذكره [illegible]
ايما الاجلين قضيت فلا عدوان علي فانه تخيير بين القليل والكثير مع ان الرفق متعين في القليل لان
الاقل وهو الثمانية كان مهرا لازما والزيادة عليها كانت تبرعا منه وتفضلا من عنده على ما يشير اليه قوله
فان اتممت عشرا فمن عندك وهكذا التطوع في مسئلتنا الفرض ركعتان عينا والزيادة نفل مشروع للعبد
يتبرع من عنده غير ان الاشتغال باداء النفل قبل اكمال اركان الفرض مفسد للفرض لاختلاط النفل بالفرض
فمنع من الاشتغال به قبل اكمال الفرض حتى لو لم يقعد المسافر على راس الركعتين وقام الى الثالثة بطل الفرض
وبعد اكمالها حصل انتهاء التحريمة لا يكون ممنوعا من الاشتغال به حتى لا يكون مفسدا للفرض وان كان مكروها
لتاخير السلام وانما انكرنا اثبات الخيار بين الاقل والاكثر فيما اذا كانت الزيادة واجبة عليه لعدم
الفائدة [illegible] ولا يلزم العبد الماذون اي لا يرد نقضا على الاصل المذكور العبد الماذون في اداء الجمعة تخير
بين اداء الجمعة وهي ركعتان وبين اداء الظهر وهو اربع وهذا تخيير بين القليل والكثير من غير ان يتعين رفقا
لان الجمعة والظهر غيران لا يتجانسان حتى لا يجوز اداء احدهما بنية الاخر ولا يجوز اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة
ولا بالعكس ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل عددا فيصح التخيير طلبا
للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد بدليل اتحاد الاسم والشرط ولهذا صح بناء احدهما على الاخرى
فيتعين الرفق في الاقل عددا فلا يفيد التخيير كما مر وحاصل الجواب تسليم التخيير وتخصيص المدعى ويمكن ان
يجاب [illegible] بطريق المنع بان يقال لا نم انه مخير بينهما بل يجب عليه اداء الجمعة عينا عند الاذن كالحر حتى لو تخلف بعد
الاذن عن الجمعة يكره له ذلك كالحر فلا يكون من التخيير في شيء وبهذا الجواب عمن نذر بصوم سنة اي الجواب
الذي ذكرنا في العبد الماذون يجيب عمن نذر بصوم سنة ان فعل كذا كما تقرر مثلا ان دخلت الدار فعلي صوم سنة
فدخلها وهو معسر فانه مخير بين صوم سنة بالنظر الى جانب النذر وبين صوم ثلاثة ايام بالنظر الى جانب اليمين عند محمد
وكان ابو حنيفة رحمه الله يفتي عليه صوم سنة على التعيين وروي انه رجع الى قول محمد قبل موته بثلاثة ايام وهذا

وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكرنا لان المقصود منه المنع فالدخول اما اذا كان التعليق
بشرط يريد وقوعه كما اذا قال ان شفى الله مريضي فعلي كذا فلا تخيير فيه بل الواجب الوفاء بالنذر لا غير
وهذا التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فاجابه بانهما مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان احدهما
وهو صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة والاخر وهو صوم ثلاثة ايام كفارة
ملحقة بخلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق عنده اذ
جاز ان يكون الزاجر اشد على النفس وان كان اقل مما يكون قربة مقصودة فيها وفاء بالعهد والنجاز
الوعد وان كانت اكثر واشد [illegible] وفي مسئلتنا اي في مسئلة المسافر القصر والاكمال سواء في كونهما
عبادة مقصودة فلا يفيد التخيير [illegible] فصار كالمدبر اي صار ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر
نظير تعيين لزوم الاقل من ارش الجناية والقيمة على المولى في جناية المدبر من غير خيار لاتحاد
الجنس اذ المالية مقصودة منهما فيتعين الرفق في الاقل كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا
جنى فان المولى يكون مخيرا بين دفع العبد والفداء سواء كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء
لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر رقبة فيكون التخيير مفيدا لطلب الرفق
كتخيير العبد الماذون في الجمعة بين الظهر والجمعة وتخيير الناذر بين صوم سنة وثلثة ايام ولا يلزم على هذا
ما ذكر في باب النوافل ويصلي اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد العشاء وان شاء ركعتين
وما ذكر في باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن في الاولى واقام وكان مخيرا في الباقي ان شاء اذن
واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لانا لا نم ان الرفق
متعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل يسر الاداء فكان التخيير مفيدا على انه
خارج عن محل النزاع فلا يرد [illegible] باب

النظم باعتبار وضعه للمعنى اربعة اقسام الخاص والعام والمشترك والمأول وذكر في الكشف وجه الحصر
ان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص او لاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك ان لم يترجح احد معانيه وان
ترجح فمأول وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان معنى اللفظ ما وضع اللفظ بازائه [illegible] بكثرته انما يكون [illegible]
وتعدده اذ ليس المراد بالواحد ما لا جزء له وذلك ظاهر ولا شك ان العام من حيث انه عام متحد الوضع [illegible]
يكون معناه واحدا فلا يكون تعريف الخاص مانعا واما ثانيا فلان العام قسيم لكثير المعنى لما بينا وقد
جعله قسما منه واما ثالثا فلان قوله ان شمل الكل فعام انما يستقيم على مذهب من شرط الاستغراق في العام
لا على مذهب علمائنا فان الاستغراق ليس بشرط عندهم واما رابعا فلان المشترك غير مستقيم
لانه يستلزم ان يكون الجمع الذي لم يرد به الاستغراق مشتركا [illegible] واما خامسا فلان الترجيح
وعدمه انما يكون بعد الاستعمال وكلامنا قبله على انه يلزم ان لا يسمى العين مثلا مشتركا قبل الاستعمال

ودلكن ظاهر الثاني والاولى لم يتناول اللفظ اما لم يكن موضوعا للمعنى وضعا متعددا اولا والاول المشترك
والثاني لم كان موضوعا للاشياء المتحدة في الحقيقة فعام والا فخاص هذا وان لم يحتمل الماقول من هذا التقسيم
نظرا لانه في بيان تقسيم اللفظ باعتبار الوضع فقط وهذا ليس كذلك فحده الخاص وهو كل لفظ وضع
لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ يدخل فيه المهملات وغيرها فاحترز بقوله وضع لمعنى عن المهملات
من الالفاظ الدال على المعنى لا بالوضع وقوله معلوم بيان للواقع لا قيد احترازي وذكر في التلويح
انه احترز به عن المشترك والمجمل وفيه نظر لان المعنى الموضوع له معلوم للواضع عند الوضع وان
تعدد لان الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى ومحال ان يعين الواضع اللفظ بازاء معنى ولا يعلم ذلك المعنى
وكذا السامع بعد العلم بالوضع وتعدده نعم مراد اللافظ عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له ما لم ينضم
اليه قرينة لكن بين ارادة المعنى ودلالة اللفظ عليه بالوضع بون بعيد وانما يسمى اللفظ خاصا باعتبار
الثاني دون الاول فان قلت فبأي قيد خرج المجمل والمشترك قلت اما المجمل فقد خرج
عن المقسم وهو ظاهر واما المشترك فخرج بقوله وضع لمعنى لان المشترك موضوع لمعنيين او اكثر
وقوله على الانفراد لخروج العام لان المراد به ان يكون المعنى منفردا عن الافراد المتحدة نوعا او
جنسا والاولى حذف لفظ الكل في الحد لانه للماهية من حيث هي ولا يدخل فيها عموم ولانه يجب صدقه
على كل فرد فرد افراده ولا يصدق بصفة العموم فلا يعتذر عنه بتاويل بعيد [illegible] ينتظم خصوص الجنس
خبر ان اي ينتظم خصوص الجنس كانسان وخصوص النوع كرجل وخصوص الفرد اي العين كزيد وهذا
التقسيم بلسان اهل الشرع بخلاف ما يقوله المنطقيون [illegible] يتناول المخصوص قطعا خبر ثان
اي حكم الخاص من غير اعتبار العوارض انه يتناول مدلوله الوضعي على وجه القطع اعلم ان القطع يستعمل
لمعنيين احدهما ان لا يكون ثمة احتمال اصلا والثاني ان لا يكون احتمال ناش عن دليل والثاني اعم
من الاول مطلقا لان الاحتمال عن دليل اخص مطلقا من نفس الاحتمال ونقيض الاخص مطلقا اعم
من نقيض الاعم والمراد بالقطع هنا المعنى الاعم فسقط بهذا التقرير ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال
لان نفس الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم وقيل ان هذا مذهب القاضي ابي زيد ومن تابعه خلافا لمشايخ
سمرقند واصحاب الشافعي رح وعندي انه لا نزاع في المعنى فان من قال بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص لظهور
بطلانه اذ احتمال المجاز قائم اتفاقا ولهذا يجوز تاكيده فيكون مراده القطع بالمعنى الاعم ومن نفاه لا يجوز
نفيه بالمعنى الاعم اذ الخلاف في المجرد عن القرائن الصارفة فتعين ان مراده نفي القطع بالمعنى الاخص فجعل
النزاع من المذهبين [illegible] بحيث لا يحتمل زيادة البيان اي الخاص لا يحتمل بيان التفسير وان كان

ولم كان يحتمل بيان التقرير [illegible] وبيان التغيير عن موضوعه عند قيام الدليل بطريق المجاز كقوله
لامرأته انت طالق ثنتين وذلك لانه لو لحقه البيان فاما ان يكون لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء
وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين في نفسه فيؤدي الى اثبات الثابت وازالة المزال (وفيه بحث لان
الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه) [illegible] ولهذا قال علماؤنا [illegible] القرء لفظ مشترك
وضع للحيض تارة وللطهر المتخلل بين الدمين اخرى عند الفقهاء لكن اختلفوا في قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء انه يحمل على الطهر او الحيض فذهب علماؤنا الى ان المراد به الحيض وقال الشافعي
المراد به الطهر ونحن نقول لو كان المراد به الطهر لبطل موجب الخاص وهو الثلاثة لان الطلاق المسنون
هو الذي يكون في حالة الطهر فاذا طلقها فيه فلا يجب عليها التربص بثلاثة اطهار اجماعا اما عندنا فظاهر
واما عنده فلان [illegible] الطهر الذي وقع فيه الطلاق محسوب عنده فينقضي العدة بمضي ذلك الطهر وطهرين
آخرين فينتقص العدد عن الثلاث وفيه ابطال موجب الخاص بخلاف ما لو حملناه على الحيض لانه يجب عليها
التربص بثلاثة قروء كوامل لا ابعاض الا انتقاص انما يلزم ان لو لم يكن بعض الطهر طهرا وهو
ممنوع وايضا لو حمل القرء على الحيض يلزم منه الزيادة على الثلاثة لانه اذا طلقها في الحيض لا تحتسب
الحيض اجماعا والخاص كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة لانا نجيب عن الاول بان ذلك
موكول الى اللغة وقد ثبت ان الطهر لغة اسم لما يتخلل بين الدمين ولهذا لا ينقضي العدة بطهر
واحد وقد اجاب عن الاول صاحب التنقيح بان بعض الطهر لو كان طهرا لما بقي فرق بين الاول
والثالث فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء تحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وفيه
الملازمة ممنوعة اذ الاول [illegible] لم يدخل تحت العدد بخلاف الثالث وعن
الثاني بان ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل فيكون مغتفرا وذلك لان الحيض
لا يقبل التجزي ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق
حتى تطهر كما لو قال حيضة كذا في الاسرار [illegible] بتكميل الاولى بالرابعة فوجب تمامها
ضرورة عدم التجزي قوله والغسل والمسح اي لما كان الغسل والمسح في آية الوضوء
لفظين خاصين لفعل معلوم وهو الاسالة وهو الاصابة فلو علقنا جواز الوضوء بالنية
والترتيب كما هو مذهب الشافعي والتسمية كما هو مذهب اصحاب الظواهر والولاء كما
هو مذهب مالك لا يكون عملا به كما هو مقتضاه اذ النص باطلاقه يقتضي جوازها على اي
وجه حصل والتعليق بهذه الاشياء يزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا
لحكم الكتاب بخبر الواحد او نقول لا يخفى ان سوق هذه الآية لتعليم الوضوء الذي
يعتبر المراد به اصلا لاداء الصلوة فلو كان وجود هذه الاشياء [illegible] فرضا على شيء آخر

غيرهما السنة ولما سكت عن ذلك كان بيانا بان لا وجوب في الوضوء غيرهما لان السكوت
في موضع الحاجة الى البيان يدل على الانحصار فكانه قال اوجبت عليكم في الوضوء
الغسل والمسح فقط فمن زاد واجبا آخر بخبر الواحد كان نسخا فيه حكم الكتاب بخبر
الواحد وذا لا يجوز ونوقض باشتراط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب
بان النية فيه انما ثبتت بنفس النص لا بغيره لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة
والنية هي القصد وفيه اشكال لانه انما يستقيم ذلك ان لو كانت النية عبارة عن مطلق
القصد وليس الامر كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص
منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه والطواف المامور به في
قوله تع وليطوفوا بالبيت العتيق لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول
البيت وهو باطلاقه يقتضي جواز الطواف من المحدث كما يجوز من الطاهر فاشتراط الطهارة
له حتى لا يعتد الطواف بدونه لا يكون عملا بهذا الخاص ولا بيانا له لانه بين بل يكون نسخا
لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو قوله عم الطواف بالبيت صلوة وذلك لا يجوز واعترض
عليه بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه مقدر بسبعة اشواط مع الابتداء
من الحجر الاسود حتى لو ابتدا من غيره لا يعتد بذلك حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة
طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فاذا ثبت انه مجمل جاز ان يلتحق خبر الواحد
بيانا له واجاب عنه صاحب الكشف بانه ليس بمجمل في حق نفسه ولكنه في حق المبالغة وابتداء
الفعل مجمل لان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث
الاسراع في المشي فالتحق خبر الواحد بيانا فيما وراء الطهارة فلا يصلح للبيان لانه لا اجمال
بالنسبة اليه وفيه نظر لانا لا نسلم انه يحتمل العدد حتى يلزم الاجمال كيف وان الامر لا يقتضي
التكرار عندنا والذي يدل على ذلك ان علماءنا استدلوا على نفي قول مالك في طواف
القدوم بان هذا الامر لا يقتضي التكرار كذا في الهداية وايضا لو كان باب التفعل يقتضي
الاجمال لكان قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا مجملا وليس كذلك اجماعا سلمنا ذلك
بالنسبة الى العدد فلا نسلم الاجمال بالنسبة الى المبدا فلا يصلح خبر الابتدا بيانا له والاولى
لم لا يقال انما ثبت العدد وتعيين المبدا بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على
الكتاب واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم
الجواز بل للتمكن من النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة ان ادى مع الكراهة

الكراهة ولهذا ينجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة
والركوع والسجود في قوله تع اركعوا واسجدوا لفظان خاصان وضعا لمعنيين معلومين
فالركوع للميلان عن الاستواء يقال ركعت النخلة اذا مالت والسجود لوضع الجبهة
على الارض فلا يكون الحاق التعديل وهو الطمانينة في الركوع والسجود واتمام القيام
بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين بهما على وجه يكون فرضا كما قاله ابو يوسف
والشافعي بخبر الواحد وهو قوله عم قم فصل فانك لم تصل للاعرابي اخف الصلوة بيانا
لهما اذ لا اجمال فيهما بل يكون رفعا لحكم الاطلاق فيكون نسخا له بخبر الواحد وذا لا يجوز
وللقايل ان يقول سلمنا انه لا يصلح ان يكون بيانا لهما لكن انما يلزم النسخ ان لو لم يصلح ان
يكون ذلك بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله اقيموا الصلوة وهو ممنوع ويمكن ان يجاب عنه
بانه لا يخلو اما ان يكون بيانا للصلوة او السجود والركوع لا سبيل الى الاول والا يلزم ان
يكون التعديل واجبا على حاله واللازم باطل اذ الآتي بالركوع مع التعديل مثلا آت
بفرض واحد لا بفرضين وانه باطل اجماعا فتعين الثاني وهو المطلوب قوله ومن ذلك قوله تع
الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا
الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
اعلم ان الخلع طلاق عندنا وعند مالك والمزني وهو مذهب عامة الصحابة رض وقال الشافعي
في قوله القديم وبه قال احمد انه فسخ وهو قول بعض الصحابة وثمرة الاختلاف تظهر في
عدد الطلاق ثم علماءنا استدلوا بهذه الاية ووجهه ان الله تع بدا بفعل الزوج في اول الاية
وسماه طلاقا ثم زاد عليه فعل المراة وسماه افتداء وتحت الزيادة وافراد المراة بالذكر
تقرير لفعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لان الخلع يوجد منهما ولا تستبد المراة به وقد
ذكر فعلها ولم يذكر فعل الزوج فكان بيانا بالضرورة ان فعله هو الذي سبق في اول الاية
وهو الطلاق فجعل الخلع فسخا في هذه الحالة كما قاله الشافعي رح لا يكون عملا به وللقايل ان
يقول لا نسلم ان تحت الافراد بالذكر تقريرا لفعل الزوج على ما سبق ولم لا يجوز ان يكون فعل
الزوج في هذه الحالة مقولا ذلك كما ذهب اليه ائمة التفسير ويكون تركه لظهوره ولو سلم
ذلك يلزم ان يكون الخلع طلاقا رجعيا لان المراد من الطلاق المذكور في اول الاية هو
الطلاق الرجعي عندهم وهذا خلاف المذهب على ان الخلاف فيما اذا وقع المفاداة بلفظ
الخلع اما لو قال الزوج انت طالق على كذا يقع الطلاق بلا خلاف والحاصل ان المفاداة
ان ثبت بلفظ الطلاق لا يكون محل الخلاف وان ثبت بلفظ آخر لا يكون فيه دليل على انه طلاق

وايضا لو كان المذكور في هذه الاية طلاق يلزم ان يكون الطلاقات اربعا مع قوله تع فان طلقها
فلا تحل له وفساده مما لا يخفى ولا وجه لقول العلامة النسفي ره حيث قال انه تع التطليقة
الثالثة بعوض وبغير عوض فلا يكون اربعا لان الآية في الخلع بدليل سبب النزول والا
لم يكن متمسكا لهم لا لسان الطلاق بمال وعوض وفرق بينهما ولو سلم ذلك يلزم سقوط
سقوط التمسك بها على ان المختلعة يلحقها الطلاق لانتفاء الترتيب ح ولا وجه ايضا لقول
من قال المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع فلا يقتضي الزيادة على
الثلث على انا نقول ح سقط الاستدلال بهذه الآية على ان الخلع طلاق وان المختلعة يلحقها
الطلاق حو ه وذكر الطلاق اعلم ان المختلعة يلحقها صريح الطلاق عندنا خلافا للشافعي ره واستدلوا
بقوله تع فان طلقها فلا تحل له ووجهه هو ان الله تع ذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف خاص للوصل
والتعقيب وهو الفاء فيكون ذلك تصريحا على صحة ايقاع الطلقة بعد الخلع متصلا به فيكون معنى
الاية فان طلقها بعد الخلع وان في لما وصله بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع معترضا
لا يكون عاملا بموجب الخاص واعترض عليه بان وصل الطلاق بالخلع خلاف تفسير المفسرين
فيكون ما ذهب اليه الشافعي ره اولى وبانه لوجب زيادة الطلاق على الثلث لما بينا وبان
معنى الاية ح يكون فان طلقها بعد الخلع فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ولا يكون فيه دلالة
بان الزوج الاول يحتاج الى التحليل بعد التطليقة الثالثة مطلقا اي سواء كانت بعد الخلع
اولا والامة اجمعون على استفادة ذلك من هذه الاية وايضا قوله في وصل فان طلقها
الى اول الآية ترك العمل بالخاص انما يستقيم ان لو كان ورود الاعتراض بين الكلامين
منافيا لعطف الثاني على الاول بالفاء وهو ممنوع كشف واتفاق المفسرين على ذلك دليل
جوازه حو ه وكذا قوله تع ان تبتغوا باموالكم اعلم ان المراة العاقلة لو امرها اذا اذنت
لوليها ان يزوجها بلا مهر او بقول زوجني ولا يذكر المهر فزوجها وليها بلا مهر يصح النكاح
اجماعا ولا يجب المهر عليه الا بالدخول عند الشافعي ره وعندنا يجب المهر بمجرد العقد واستدل
على ذلك بقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم ووجهه ان الله تع قيد الحل بالابتغاء
والتصفية بالمال وهو المهر والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الطلب والطلب
انما يحصل بالعقد فيقتضي الآية ان لا ينفك المال عن الابتغاء لان الباء للالصاق فالقول
بتراخي وجوب المال عن الابتغاء الى زمان استيفاء المطلوب وهو الدخول كما قال الشافعي ره
لا يكون عملا بالخاص في كتاب الله تع ولا يلزم النكاح الفاسد حيث لا يجب المهر فيه بنفس
العقد اجماعا بل بالدخول لان المراد به الطلب الصحيح المحصل للحل بقرينة السياق وذلك
انما يحصل بالنكاح الصحيح واعترض عليه بان الحل وان قيد بالابتغاء بالمال في هذه الاية

الاية فقيد المطلق ايضا في الآتي الآخر عنه كما في قوله تع فانكحوا ما طاب لكم وانكحوا الايامى
منكم والمطلق يجري على اطلاقه والجواب عنه انا لا نسلم ان المطلق يجري على اطلاقه مطلقا بل يحمل
على المقيد اذا كان الحكم متحدا والحادثة واحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين وهنا كذلك فيجب
حمله على المقيد بالمال الا ترى انه شرط الاشهاد وحمل النص المطلق على المقيد به لهذا او الفرض
والكفاية اعلم ان اقل المهر مقدر عندنا بعشرة دراهم وقال الشافعي ره كل ما يصلح ثمنا في البيع
يصلح مهرا حتى لو تزوج امراة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهرا عنده وعندنا يجب عشرة دراهم
واستدل على ذلك بقوله تع قد علمنا ما فرضنا ووجهه ان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى
خاص وهو التقدير وكذا الكناية لفظ خاص اريد به ذات المتكلم فدل ذلك ان مهور النساء
مقدرة بتقدير الله تع وبتقدير الشرع اما لمنع الزيادة او لمنع النقصان او لمنعهما الاول
والثالث منتف هنا بالاجماع فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا وقد بينه النبي عم بقوله
لا مهر اقل من عشرة دراهم فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا وجعله موكولا الى راي الزوجين يكون
تاركا للعمل بالخاص من كتاب الله تع ولقائل ان يقول لا نسلم ان الفرض لفظ خاص بل هو مشترك بين
الايجاب قال عم ان الله تع فرض على عباده خمس صلوات اي اوجبها كذا في المغرب وبين القطع
يقال فرض القصارة الثوب اذا قطعته وبين البيان قال الله تع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي
بين لكم في قول جماعة من المفسرين وبين التقدير كما ذكر ثم سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه خاص في
بل هو للقطع حقيقة كما قال صاحب الكشاف في اول سورة النور اصل الفرض القطع
وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب مقطوع وكذا
المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا فيهما على ان حمله على الايجاب منها اولى بقرينة
كلمة على فانها صلة للايجاب لا صلة التقدير يقال فرض الله عليه اذا اوجب ولا يقال
فرض عليه اذا قدر وبقوله وما ملكت ايمانكم لان الايجاب يستقيم في حق الاماء
كما يستقيم في حق الازواج لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم
كوجوب المهر على الازواج واما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء لانه لم يقدر على
الموالي في الاماء شيء ولهذا اختار ائمة التفسير الفرض هنا بمعنى الايجاب قال صاحب
الكشاف معنى الاية قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء وقال
محمد وان مضى اعلم ان الصحابة اختلفوا في مسئلة الهدم فذهب العبادلة الثلاثة رضهم
الى ان وطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدة كانت او ثلاثا وبه قال ابو حنيفة

وابو يوسف رحمه الله وذهب عمر وعلي وابي وابو هريرة رضي الله عنهم الى انه لا يهدم ما دون الثلث وبه قال محمد والشافعي وزفر رحمهم الله تمسك الفريق الاول الثاني بان الله جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة بقوله جل ذكره حتى تنكح زوجا غيره والكلمة حتى وضعت للغاية خاصة وهذا الغاية ولا اثر للغاية في اثبات ما بعدها بل هي منهية لما قبلها فقط فاذا انتهى ثبت الحكم فيما بعدها بالسبب السابق كتحريم الاصطياد على المحرم فانه ينتهي بانتهاء الاحرام ثم يثبت الحكم بالاباحة الاصلية فكذا ههنا باصابة الزوج الثاني تنتهي الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات ادم خالية عن اسباب الحرمة فمن جعل الزوج مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بالكتاب بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل ذلك بمنزلة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا الا ترى انه لو حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا في حق البر حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشارة حنث لان اليمين توجب تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة وجودها وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا واما على النص متروك الظاهر لانه يقتضي ان يكون نفس غاية وليس كذلك اذ الاصابة شرط بالاجماع فلا يستقيم التمسك به اي بالنص حتى تنكح زوجا غيره ههنا يزيد على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية فكانه قيل هذه الحرمة مغياة بالتزوج والاصابة فيصح التمسك به قوله وقال الشافعي رحمه الله اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان عندنا خلافا للشافعي وهو يقول القطع في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على ابطال العصمة فاني يكون ابطال عصمة المال والتقوم الذي كان ثابتا قبل القطع عملا به مع ان فيه ترك العمومات الدالة على الضمان وقد وفقتم فيما ابتيم قوله اما الاول فهذا اشارة الى الجواب عن مسئلة الهدم وتقريره يتوقف على مقدمة وهي انهم اتفقوا على ان تزوج الزوج الثاني بمجرده ليس بغاية للحرمة بل ذلك بشرط الدخول وما ثبت الدخول بهذا النص لان النكاح وان كان حقيقة في الوطي فقد يطلق لمعنى العقد وهو المراد ههنا بدليل الاضافة الى المراة اذ الوطي لا يضاف اليها ولو جاز ذلك لسمي واطية بالتمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهذا خلاف اللغة والاستعمال ولا يناسب اداب القران فلا يجوز حمل افصح الكلام عليه واما تسميتها زانية فليست بطريق المجاز لانه اسم لتمكين المراة من الوطي الحرام ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها اذا زنت بل ثبت الدخول بحديث رفاعة

رفاعة وهو ما روي ان امراة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذه واشارت الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك اذا عرفت هذا فنقول انما يتجه ما قلتم ان لو استفدنا كون الزوج محللا من النص وليس الامر كذلك بل استفدنا ذلك من هذا الحديث الذي استدل به باشتراط الوطي منه ووجهه ان النبي عليه السلام علق العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق وتعليق الحكم على المشتق دليل على ان ماخذ الاشتقاق هو العلة فيكون الذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فثبت ان هذا الحديث يدل على كون الذوق مثبتا للحل كما يدل على اشتراط الذوق ومن قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له والمحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل وهذا في المطلقة ثلاثا ظاهر وفيما دونه يثبت بالطريق الاولى فان قيل الحل ثابت فيما دونه فاني يثبت الزوج الثاني في اثبات الثابت قلت الحل الذي يثبته الزوج الثاني غير الحل الثابت قبله فلا يكون اثبات الثابت بيان ذلك ان الحل الثابت قبله كان ناقصا تزيله الطلقة او الطلقتان والحل الذي يثبته الزوج الثاني حل كامل لا تزيله الطلقة والطلقتان فكان غير الاول وهذا الحديث وان كان من الاحاد ولكن لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت الكتاب عنه قوله واما القطع اسم لا يسمى جزاء جواب عن قول الشافعي وتقريره انا ما ابطلنا العصمة استدلالا بالقطع لينجه ما قلت وانما ابطلناها بخاص اخر يعرفون به وهو الجزاء الجزاء فان الله تعالى سمى القطع جزاء وتسميته جزاء يدل على انه في الزجر لانه من جزى اي قضى وهو الاحكام والاتمام او من جزاء بالهمزة اي كفى والشيء انما يكون كافيا اذا كان ملا وكمال الجزاء يستدعي كمال الجناية ولا مزيد الجزاء على الجناية وذا لا يجوز مع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الجناية كاملة اذا اضافة الاموال الى العبيد وتخصيصهم بها ضرورة حاجتهم اليها والا لا ملك لهم في الحقيقة اذ هي نعم الله تعالى خلقت لعباده فلا يكون الجناية باحد اموالهم من حيث هي حقهم كاملة في كونها جناية وفيه نظر لا يخفى او لانه لو كانت الجناية واقعة على حق العبد يكون فعل السرقة حلالا لا لعينه بالاباحة الاصلية حراما لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته كالمغصوب للغاصب فيؤدي الى انتفاء القطع للشبهة وهو منتف نصا واجماعا فيكون ما يؤدي الى انتفائه منتفيا وهو وقوع الجناية على عصمة العبد فثبت ان عصمة المال تحول الى الله تعالى فلا يجب الضمان لا يقال لا نسلم ان هذه الشبهة مسقطة للقطع

واما ستقيم ذلك لو كانت الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة وليس الامر كذلك
لما قلنا في باب الزنا لا يقال انتفاء الحدود مما يندري بالشبهات فوله هذه شبهة لا يمكن الاحتراز
عنها بالطريق الذي قلنا وفي هذا الوجه نظر قوى ايضا اوله ولان الجزا اشارة الى الاستدلال
بوجه اخر من ذلك الخاص وبيانه ان الجزا قد اطلق هاهنا والجزا اذا اطلق في معرض العقوبات
يراد به ما يجب حقا لله تع مقابلة فعل العبد لانه المجازي على الاطلاق ولهذا سميت دار
الاخرة دار جزا فان القطع حق الله تع على الخلوص كانت الجناية واقعة على حقه استحق العبد
جزا من الله تع مقابلتها ومن ضرورة ذلك تحول العصمة التي هي محل الجناية من العبد الى الله تع
عند فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حقه تع فاستحق الجزا من الله تع والعصمة واحدة فمتى
تحولت الى الله تع لم يبق للعبد حق والتحق في حقه بما لا قيمة له كالعصير للمسلم اذا تخمر وكالارض
اذا اتخذ مسجدا صارتا محترمتين لله تع حتى لم يبق للعبد حق فيها فلم يجب الضمان عليه رعاية
لحقه لاستعمال حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب بالهتك فلم يجب شي اخر عليه ووجوب الرد
حال قيام المسروق لا يدل على بقا العصمة اذا الخمر المغصوبة من المسلم تسترد وان لم تكن معصومة
له فالرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك فان قيل لا نسلم ان العصمة واحدة بل المال
معصوم لحق الله تع لوجود النهي فيجب القطع ومعصوم ايضا لحق العبد لبقا حاجته اليه فيجب
الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم وشرب خمر الذمي وقتل مسلم خطا فانه يجب الجزا
مع القيمة والحرمة مع الضمان والدية مع الكفارة قلنا الدليل على انها واحدة انا لا نجد القطع
يجب الا باعتبار معصوم حقا للعبد وقد اوجب الله تع القطع بنفسه جعلها لصيانة وانتقلت
تلك العصمة اليه كما ذكرنا فلم يبق عصمة للعبد يضاف الضمان اليه بخلاف جزا الصيد لانه لم يجب بالجناية
على حق العبد في الصيد بل بالجناية على الحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يعد حقه
متقيا به وجب الضمان وكذلك الحد في شرب خمر الذمي لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب
الحد ايضا فاذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تع
لا لحق العبد فانما يجب في المسلم الذي لم يهاجر الينا وان لم يكن في حقه مضمونا بالدية قوله
في نقل الملك جواب عما يقال فعلى ما ذكرت ينبغي ان يتحول الملك ايضا الى الله تع حتى لا يبق للمالك
حق الاسترداد وان كان المسروق قائما بعينه اجاب بان التحول انما يثبت ضرورة تكامل الجناية
فانها واقعة على المال فيتحول ما هو من اوصاف المال وهو العصمة لانها عبارة عن كونه حرام التعرض
فاما الملك وصف المالك اذ هو عبارة عن القدرة على المحل فلا ينتقل لان المالك ليس بمحل الجناية
فان قيل العصمة صفة للعاصم لا للمال كالملك صفة للمالك ولهذا يقال مال معصوم ولا يقال مال

مال عاصم كما يقال مال مملوك لا مال مالك فاني يستقيم هذا الفرق قلنا تقرير الجواب يستدعي
تمهيد مقدمة وهي ان الفعل المتعدي له تعلق بالمحل بالفاعل وهو تعلق التاثير وتعلق بالمفعول
وهو تعلق التاثر فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل المؤثر قام به واذا وصف به المفعول
فمعناه ان التاثر بذلك الفعل قام به والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما لغة مناسب له
لا محالة فمصدر الضارب مثلا ضرب بمعنى التاثير ومصدر المضروب ضرب بمعنى التاثر ثم قد يكون
المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك فلان يعطي وقد يكون المقصود
تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما في المبني للمفعول اذا تمهد هذا فنقول المقصود من شرع العصمة
التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة الحفظ والمقصود منه صيرورة المال
محفوظا لا اتصاف الفاعل وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل
واتصافه به من غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته لان الغرض اتصاف العبد
بالمالكية لا اتصاف المال بالمملوكية فلهذا جعل المصنف رح العصمة صفة المال والملك صفة
المالك قوله ولان بقاء الملك دليل اخر على ان لا ضرورة في نقل الملك وبيانه انا اذا قلنا
بالتحول لم يبق حلالا لعينه ويصير حراما لعينه ولا تنافي بقاء الملك كونه حراما لعينه كعصير
المسلم اذا تخمر يصير حراما لعينه وان كان ملكه باقيا على ان ملك الله تع خالصا لا يوصف بالعصمة
بل يوصف بالاباحة ولو قلنا بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها بطلان
الجناية والمقصود من الفعل تحقيقها لا ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة فان قيل
لو انتقلت العصمة الى الله تع كما في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر قلنا انما لا يجب القطع
في الخمر لان من شرط ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب في صيد الحرم
وحشيشه وان كان معصوما لله تع والحرمة كذلك فعدم الحكم لعدم شرطه وهو وجود شرطه في
المال المسروق فوجب الحكم به واعلم ان انتقال العصمة عندنا انما يثبت حال انعقاد السرقة
موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة ليصير الفعل جناية مخصوصة بالعقوبة الزاجرة
لكن انما يتقرر هذا بالاستيفاء لان ما يجب لله تع تمامه بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مستقرا الى
استيفاء القطع يعني ان حرمة المحل قد كانت لله تع فلا يجب الضمان للعبد وان تعذر الاستيفاء
تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا يندفع كثير من الاسولة قوله والعام ما ينتظم جمعا
من المسميات المراد بالموصول اللفظ بقرينة المقسم اي لفظ ينتظم سواء كان انتظامه بالوضع او
بقرينة كالنكرة في موضع النفي مثلا والمراد بالانتظام الشمول واحترز به عن المشترك وبقوله
جمعا عن اشتراط الاستغراق فانه ليس بشرط للعموم عند عامة علمائنا حتى قالوا بعموم الجمع
المنكر خلافا للعراقيين من اصحابنا واصحاب الشافعي والمعتزلة وعن العدد فانه يتناول جمعا

معنا وكمية مخصوصة بحسب الوضع والمراد بالجمع في التعريف الكمية المطلقة على ما يشعر به تنكيره وقيل اذ لو
المراد من انتظامه جمعا ان يكون ذلك المعنى شاملا على الافراد ليس كذلك وقوله صاحب التحقيق به احترز
به عن التثنية ايضا مشكل لان التثنية جمع لغة اذ فيها ضم شئ الى اخر فلهذا قال الصواب ان يراد في
الجمع جمع نعم ليس بجمع اصطلاحا لكن ليس المراد به في التعريف المعنى المصطلح وذلك ظاهر والاولى ان يقال
يحترز عن التثنية بقوله من المسميات لان من بيانية لا تبعيضية لفساد المعنى لانا نحترز به عن المعاني كما
ظن اذ المراد بالمسميات المدلولات او الافراد من ان يكون من الاعيان او من المعاني والا لم يكن المعلوم و
الحركات والاعراض والافعال ونحوها من قبيل العام وفساده لا يخفى ولا يلزم ما ذكرنا القول
بعموم المعاني لان العموم وصف للشامل لا للمشتمل عليه اذ العام بمعنى فاعل بمعنى الشامل وههنا ان قيل
هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان او على معان مجوز وصفه بالعموم بالاتفاق واما المعنى اذا اشتمل على
اشياء من غير ان يدل لفظ على الشمول كمعنى المطر اذا اشتمل على الامكنة وهذا هو محل الخلاف فعند
العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة وما نحن فيه ليس من ذلك الباب في شئ
فلا معنى للاحتراز عنه على ان اراده الاعيان من المسميات مع ظهورها في الجميع مصير الى المجاز في التعريف
من غير قرينة فلا يجوز   وحكمه التوقف اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبل الخصوص
على ثلاثة اقوال اختص كل فريق باسم خاص اصحاب التوقف اصحاب الخصوص واصحاب العموم ثم اصحاب
العموم فريقان فريق قالوا انه موجب الحكم فيما يتناوله ظنا وهو قول الى فهو مشايخ سمرقند حيث
قالوا ان القياس وخبر الواحد يصلح مخصصا له ابتداء وفريق قالوا انه يوجب الحكم فيما يتناوله
قطعا كانه نص على كل فرد من افراد العموم وهو مذهب العراقيين من اصحابنا كالكرخي والجصاص وجمهور
المتاخرين ... ابي زيد ومن تابعه وهو قول جمهور المعتزلة وذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه
ان هذا مذهب ابي حنيفة واصحابه ويدل عليه مسائلهم اما اصحاب التوقف فهم الذين توقفوا في حق
العمل والاعتقاد كعامة المرجئة والاشعرية وبعض الفقهاء محتجين بان العام مجمل فيما اريد به اي
في معرفة المراد منه حقيقة لاختلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام يطلق على الثلاثة والاربعة والخمسة
وما فوقها حقيقة لصدق التعريف عليه واذا كان البعض مرادا منه لا محالة وهو غير معلوم لان اعداد
الجمع مختلفة وليس للبعض اولى من البعض لاستواء الكل في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتامل في
صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمل فيجب التوقف حتى ياتي البيان واما اصحاب الخصوص فشرذمة من
الواقفية الا انهم قالوا لا وجه الى التوقف راسا لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ الموضوع مع امكان العمل به
فلا بد ان يثبت به شئ من محتملاته تناول اللفظ الاخص وهو الثلاثة في الجمع والواحد في الجنس مستقر
ان الاستغراق معنى مقصود لاهل اللغة والحاجة ماسة الى العبارة عنه فلا يجوز مع قوة الداعي الى
العبارة عنه ان لا يضعوا له عبارة مع كثرتهم وطول الزمان مع انهم وضعوا للشئ الواحد اسماء كثيرة
واعترض عليه بان ذلك غير ممتنع من اهل اللغة الا انهم لم يضعوا الفعل الحال دون الاستقبال لفظا

لفظا يخصه في الانواع الروائح لفظا يخصها والجواب عنه ان مقتضى دليلنا ان مع شدة الحاجة
الى العبارة عن معنى لا يجوز ان لا يكون له عبارة بعينه مفردة كانت او مركبة والذي ذكرتموه ان
لم يكن لها عبارات بعينها مفردة فلها عبارات مركبة بعينها نحو ان يريد المستقبل ورائحة الكافور
والمسك وغيرها وليس كذلك مذهب المخالف فانه ليس للاستغراق عندهم اسم ...... في اللغة
بعينه لا مفردة ولا مركبة كذا في المعتمد ثم قال الشافعي في كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم
متمكن فيه شبهة ولا يقين مع الاحتمال لكنا نقول المراد مطلق الكلام حقيقة وهو ما كانت
الصيغة موضوعة له وهذه الصيغة وضعت للعموم فكان حقيقة لها وما هو حقيقة الشئ يكون لازما له
الى ان يقوم قطعا حتى يقوم الدليل بخلافه اذ لو جوزنا ارادة الخصوص بلا قرينة لارتفع الامان
عن اللغة والشرع بالكلية فسقط احتمال الخصوص لكونه ناشيا عن غير دليل كما سقط ذلك
في الخاص فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال التخصيص
فيكون الخاص راجحا قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض بطريق المجاز وكثرة
احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص له معنيان مجازيان
او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح للاول
على الثاني   واما استعمل العام في الثلاثة جواب عما يقال لو كان موضوعا للكل لما استعمل
في الثلاثة بطريق الحقيقة فقال لا نم ان العام يطلق على الثلاثة بطريق الحقيقة مطلقا كما يطلق
على الكل بل انما يطلق بطريق الحقيقة عليها ان لو انحصر الافراد في الثلاثة مثل لم يقل عبيدي
احرار وله ثلاثة اعبد باعتبار انها جميع الافراد جميع عبيده هذه الثلاثة لا باعتبار انها ثلاثة وجمع
مطلق ... لا يخفى ان هذا الجواب صريح في اشتراط الاستغراق في العام والتعريف للفظ جمعا
في التعريف يقتضي خلافه معنى ذلك دافع وايضا الجمع المنكر عام عندهم كما صرح مع الاتفاق
على انه حقيقة في الثلاثة عند الاطلاق وقد نص محمد في كتاب السير ان اقل الجمع الصحيح
ثلاثة وبنى على ذلك مسائل في المبسوط والجامع والزيادات   وكذا الامة اشارة الى دليل
اخر على المذهب المختار بيان ذلك ان الامة اي الصحابة ومن بعدهم من العلماء اجمعوا على
تعميم الحكم لتعميم الصيغ فانهم قالوا الحرمة الامهات والبنات بقوله تع حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم وكذلك قالوا بوجوب التربص على المطلقات بقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء ولم يتوقفوا في حق الاعتقاد وكما لم يتوقفوا في حق العمل فدل ذلك ان العام
يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا من غير توقف على شئ اخر فان قيل هذه الاحكام انما
استفيدت من الاجماع لا من هذه النصوص ولو سلم ذلك لكن يحتمل انهم انما فهموا
العموم من ادلة اخرى تدل على العموم قلنا الاجماع انما انعقد على الاستفادة

منها ما قالوا بجواز تخصيصه بخبر الواحد ح ملب لانه وانما يكون من قبيل التخصيص ان لو كان ذلك متناول النص وليس كذلك اما المنشى فيه فلان النص متناول الداخل في الحرم مع الحالة لا الجاني فيه لانه كان فيه بعض صار كالمقتضيه بناء الحكم عليه واما مسئلة الطرف فلان الاطراف بجرى مجرى الاموال كما عرفت والامن ثبت للانفس لا للاموال الا ان الامان ثبت فيها تبعا للنفس حتى لم يحل قطع اطراف الكافر في الحرم واذا وجب القطع بالسرقة لا منع استيفاؤه الامن الذي ثبت تبعا ملب فيه لمحل لا يخفى على انه لو تم هذا الاستدلال للزم ان لا يقتل الكافر ولا الجاني بعد الخروج من الحرم ايضا لا اتصاف معناه صار آمنا ما دام فيه لانه معتمد بلا دليل وقد استشكل بعض مشايخنا الاستدلال بهذه الاية بناء على ان الضمير في قوله تع دخله راجع الى البيت لا الحرم لان الاول هو المذكور دون الثاني ويمكن ان يقال ذكر البيت ذكر الحرم لاشتراكهما في صفة الامن قال الله تع اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا لجار رجوع الضمير اليه بهذا الاعتبار ويدل عليه قوله تع فيه ايات بينات مقام ابرهيم ومقام ابرهيم عم خارج البيت في الحرم لا فيه ومنها ان العاصي يترخص برخص المسافرين من القصر والافطار عندنا لعموم قوله تع فمن كان مريضا او على سفر وقوله تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا فلا يجوز تخصيصه بما قال الشافعي ان الرخصة شرعت ترفيها فلا تناط بالمعصية ومنها ان شعر الميتة وعظمها طاهر عندنا خلافا للشافعي رح فيهما وللمالك رح في العظم لان قوله تع ومن اصوافها واوبارها يقتضي بعمومه حل الانتفاع بها فلا يجوز تخصيصه بقوله عم لا تنتفعوا من الميتة بشي على انه لا تعارض بينهما عند التحقيق ملب ولا يخفى ان هذا الاستدلال انما يستقيم في الشعر دون العظم لان الاية لا تتناوله ومنها ان المولى يملك اجبار عبده الكبير على النكاح عندنا لان قوله تع وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بالقياس على المكاتب كما ذهب اليه الشافعي ومعنى الاجبار انفاذ عقد المولى عليه من غير رضاه وقيد بالعبد اذ اجبار الامة جائز اتفاقا ومنها ان متروك التسمية عمدا حرام لان النهي وهو قوله تع ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد وهو قوله عم المسلم يذبح على اسم الله تع سمى او لم يسم او بالقياس على متروك التسمية ناسيا كما قال به الشافعي رح لا يقال لا تمسك لكم في الاية لان الناسي قد خص منها فيجوز تخصيص العامد ايضا بالقياس عليه لانا نقول الناسي ليس بتارك بل هو ذاكر شرعا اذ الشرع في هذه الحالة اقام النسيان مقام الذكر تخفيفا عليه بخلاف العامد ليس القياس كما اذا اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم والعامد ليس في معناه اذ هو مقصر فلا يستحق التخفيف واجاب عنه العلامة النسفي رح كافه وصاحب التحقيق بان التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا فيكون القياس او خبر الواحد ح معطلا للنص وانه لا يجوز وفيه نظر لان الاية بعمومها

من هذه النصوص الاخرى لان الصحابة قالوا بذلك في حيوة النبي عم مع انه لم يكن ذلك زمان انعقاد الاجماع وان الفقهاء قد ملاوا كتبهم بالاستدلال بهذه النصوص في اثبات هذه الاحكام فوله يحتمل فهم هذه الاحكام بدلايل اختصت بها قلنا الحكم بالعموم ظاهر ولم يظهر له سبب الا عموم النص فلم يجز الحمل على سبب لم يظهر ولو لم يكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلايل لما جاز لهم السكوت عن نقل تلك الدلايل ولو نقلوا لظهرت ظهور النص فلما لم يظهر ذلك علم ان الاستدلال كان بمجرد النصوص هو له واذا سقط احتمال خصوصه لما قلنا لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد لانهما ظنيان والعام قبل الخصوص قطعي والظني لا يعارض القطعي فان قيل في القول بالتخصيص يمكن العمل بالدليلين وفي خلافه يلزم الغاء احدهما ولا شك ان العمل بالدليلين اولى من الغاء احدهما قلنا لا نم ذلك بل فيه ترك العمل بالعام في الفرد الذي تناوله الخاص لا يقال سلمنا انه لا يمكن العمل بهما من كل وجه ولكنه يمكن العمل بهما من كل وجه ولكنه يمكن العمل بهما من وجه لان في التخصيص عملا بالخاص حقيقة وبالعام بما بقي مجازا والاصل في النصوص ان يعمل بها ما امكن لانا نقول نعم يجب العمل بها ما امكن ولا امكان هنا لما بينا ان موجب العام فيما تناوله قطعي فلو خصصنا العام بالخبر الخاص مع التساوي في التناول لكان ذلك ترجيح الظني على القطعي وذا لا يجوز اجماعا هو له فلهذا قلنا قليل الرضاع وكثيره سواء هذا شروع في المسايل المتفرعة على هذا الاصل منها ان قليل الرضاع وكثيره سواء في ثبوت الحرمة به عندنا وقال الشافعي رح لا تثبت الحرمة الا بخمس رضعات يكتفي الصبي بكل واحدة منها محتجا بما روى ابن الزبير لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان وبما يروى عايشة رض قالت كان فيما انزلت في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن وذلك مما يتلى بعد رسول الله صلعم ولا نسخ بعد ذلك فثبت بالاول نفي مذهبنا وبالثاني تقرير مذهبه على ان الاول دال عليهما لان المصة داخلة في المصتين كقوله لا اكلمه يوما ولا يومين فان اليمين ينتهي باليومين فكانه قال لا تحرم المصتان والاملاجتان فانتفت الحرمة عن اربع رضعات بهذا الحديث والخمس محرم اجماعا ولكنا نقول قوله تع وامهاتكم اللاتي ارضعنكم اثبت الحرمة بفعل الارضاع مطلقا فاشتراط العدد فيه يكون نسخا لاطلاق الارضاع وتخصيصا لعموم الامهات وذلك لا يجوز بخبر الواحد لما ذكرنا ومنها ان مباح الدم بسبب من الاسباب اذا التجأ الى الحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم وقال الشافعي رح يقتل فيه مستدلا بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على من انشاء القتل في الحرم فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجأ اليه وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم استوفي منه في الحرم وكذا في النفس بعد الالتجاء ولكنا نقول قوله تع ومن دخله كان آمنا عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس فان قيل قد خص منه من انشاء القتل في الحرم ومن وجب عليه القصاص في الطرف فانه يقتص منهما

يتناول متروك التسمية عمدا وغيره مما ذبح باسم الصنم والموقوذة والمتردية والمنخنقة والميتة فلا يلزم تعطيل النص من تخصيص العمد من النص لبقاء غيره تحته هذا على محاذاة ما في الكتاب ويرد عليه انه عام مخصوص لان ظاهره يتناول الذبيحة والطعام والشراب حتى جاز عطاء الاجزاء اكل شيء مما يدون ذكر اسم الله عليه فلا يكون مما نحن فيه على ان جعل الناسي ذاكرا مما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز والانفصال عنه مشكل اللهم الا ان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنى المشترك فيه ومنها ان من ملك ذا رحم محرم منه يعتق عليه لان قوله عم من ملك ذا رحم محرم عام يتناول الكل فوجب العمل بعمومه فلا يجوز تخصيص الاخ منه بالقياس على بني الاعمام كما ذهب اليه الشافعي ره ومنها ان كل اهاب دبغ فقد طهر عندنا خلافا للشافعي في جلد الكلب ولمالك ره في جلد الميتة لان قوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر عام لان ايا نكرة وصف بصفة عامة فيعم ولا تعارض بينه وبين قوله عم لا تنتفعوا من الميتة باهاب اذ من شرطها المساواة في القوة وما روينا من الحديث اقوى لانه متفق في قبوله دون ما رواه والعام المتفق في قبوله اولى من الخاص المختلف في قبوله او لان الاهاب اسم لغير المدبوغ لغة فلا معارضة حينئذ اذ من شرطها اتحاد المحل فان قيل الحديث غير مجرى على عمومه اتفاقا لانه يتناول جلد الخنزير والآدمي ولا يطهران بالدباغ قلنا لا نسلم ذلك فان جلد الخنزير لا ينذبغ فلهذا لا يطهر لان شعره غليظ نبت من لحمه فلا يتناوله الحديث اصلا وجلد الآدمي ان احتمل الدباغ طهر لكن لا يحل سلخه ودبغه احتراما له فلا يكون مخصوصا منه ايضا ومنها ان العاصي يترخص برخص السفر في المسح كغيره عندنا خلافا للشافعي لان قوله عم يمسح المسافر ثلثة ايام ولياليها عام باللام المعرفة للاستغراق عند عدم العهد فلا يجوز تخصيص العاصي منه قوله فاما اذا خص منه شيء اعلم ان التخصيص عندنا وهو قصر العام على بعض منه بدليل مستقل مقترن به واحترز بالمستقل على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك وبقولنا مقترن عن النسخ والمستقل المخصص اما كلام او غيره وهو اما العقل نحو ... كل شيء اذ يعلم ضرورة ان الله مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء وفي القاصر الغير المستقل يبقى العام حجة كما كان قبل الخصوص موجبا للحكم قطعا عندنا لان النص اما حصل باعتبار التعليل وهذه الاشياء لا تقبل التعليل في المستقل اذا كان ذلك غير الكلام من الحس والعقل كذلك الا ان كل ما يوجب العقل او الحس تخصيصه لخفي وما لا فلا واما المخصوص بالكلام ففيه الكلام فظهر بما ذكرنا ان مراد المصنف اذا خص منه شيء المخصوص بالكلام المستقل وان اطلق ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص فقال قوم انه

انه سقط الاحتجاج به سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي محتجين في ذلك بان احتمال الخصوص في كل فرد ثابت بسبب تعليل المخصوص بعلة موجودة في بعض افراد الباقي اذا كان معلوما واذا كان مجهولا فيورث ذلك جهالة في الباقي تحت العام وقال بعضهم ان كان المخصوص مجهولا فكما قال الكرخي لان دليل التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يسقط حكم صدر الكلام فكذا المخصوص المجهول وان كان معلوما يبقى العام حجة فيما وراء المخصوص قطعا كما كان لانه لما كان كالاستثناء فلا يقبل التعليل كالاستثناء والاستثناء اذا كان معلوما يبقى صدر الكلام حجة في الباقي فكذا التخصيص وقال آخرون انه يبقى حجة موجبة للعلم كما كان سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا لان المخصص لما كان مستقلا بنفسه اشبه الناسخ فاذا كان معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعا كما في النسخ واذا كان مجهولا سقط دليل الخصوص حتى كأنه لم يرد اصلا كالناسخ اذا كان مجهولا فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق عليه وعندنا يبقى حجة سواء كان مجهولا او معلوما لكن لا يوجب القطع لان دليل التخصيص يشبه الناسخ بصيغته من حيث ان كل واحد منهما كلام مستقل مفيد بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المراد من العام ما وراء المخصوص واذا كان كذلك فلم يجز الحاقه باحدهما عينا لان في الحاقه باحدهما عينا الغاء الشبه الآخر والاصل ان فيما له شبهان بالشيئين ان يعتبر بهما كالغنم لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبرناهما في مسألة الغنى عملا بهما ان اعتبار احدهما عينا يفضي الى الترجيح من غير مرجح فعملنا اذا جهل دليل الخصوص فاعتبار جانب الحكم وهو شبه الاستثناء اوجب سقوط الحكم اصلا لان المستثنى اذا كان مجهولا يسقط حكم صدر الكلام واعتبار جانب الصيغة وهو شبه النسخ يوجب اعماله كما كان قبله لان الناسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه ويبقى حكم العام كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط واذا علم فاعتبار الصيغة وان اوجب سقوطه لكن اعتبار الحكم يوجب كونه حجة فيما وراء المخصوص لامتناع التعليل نظرا الى هذا الاعتبار لان الاستثناء لا يقبل التعليل لكونه تكلما بالباقي بعد الثنيا فصار قدر المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل واذا لم يصلح تعليله يبقى العام حجة فمن حيث صحة تعليله لا يبقى حجة ومن حيث عدم صحته يبقى وقد كان حجة بيقين فلم يخرج عن كونه حجة بالشك ولم يبق قطعيا بالشك وللقائل ان يقول لما كان المذهب عندكم ان المخصوص مما يصح تعليله يجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا التقرير بالنظر الى اعتبار الشبهين الزاما للخصم في الغاء احدهما من غير ملاحظة الى ان المذهب صحة التعليل جزما وهذا القدر يكفي في الالزام ولو لوحظ ذلك فلا فائدة في ثبوت المطلوب ايضا لان احتمال التعليل لا عن حجة لم يكن حجة اصلا لان ما اقتضى العلة تخصيصه يخص وما لا فيبقى تحت العام

فلا يبطل العام بالتعليل بالكلية فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يبقى العام موجبا للحكم قطعا فيما
بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلنا فرق بينهما فان موجب العقل
لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل فانه يختلف لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف
الذي جعلناه علة فان ذلك مختلف باعتبار المجتهدين … فيه فلما اشتبه اي لما وقعت الشبهة
في العام المخصوص في اصله حيث اشتبه انه هل يتناول القدر الباقي ام لا فصار نظير القياس اذ
الشبهة في القياس في اصله حيث يحتمل ان لا يكون الوصف الذي جعله المجتهد مناط الحكم مناطا
جاز ان لا يعارضه القياس ويخصصه بخلاف خبر الواحد حيث لم يجز ان يعارضه القياس لكونه اقوى حالا
من القياس لانه يقين باصله وانما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي او كذبه ولهذا تركنا
القياس بخبر القهقهة … فنظير الاستثناء من الفروع اعلم ان ههنا مسائل من الفروع
يناسب ما ذكر من الاستثناء والنسخ والتخصيص نظير الاستثناء وهذا يناسب مذهب الكرخي فالو جمع بين
حر وعبد او حي وميت او خل وخمر في صفقة واحدة يفسد البيع في القن واخته اي الحي والخل
لانه لم يدخل في الايجاب اصلا فيكون بايعا ما لم يحصل له حصته ابتداء وذلك باطل للجهالة ونسبة
المسئلة وان كانت الى الاستثناء فيها حقيقة لكنه يناسب الاستثناء من حيث ان الحي واخته لم يدخل تحت
الكلام مع اصدار الكلام تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الثمن فانه يبطل
البيع كذا ههنا فان قيل ينبغي ان لا يصح العقد ههنا عند ابي حنيفة ره بان يكون كل الثمن مقابلا
بالقن كما قال ره فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح من المحارم في النكاح يجوز فمن يصح نكاحه
كل المسمى مهرا له قلنا فرق بينهما فان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلا يخرج شيء مما جعل
مبيعا من ان يكون مقابلا بشيء من الثمن و… فلو قلنا بوجوب كل الثمن مقابلا بالقن لما
كان العوض منقسما على المعوض ولتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة
مجموع المعوض بخلاف باب النكاح فانه لا توزع فيه لعدم تجويز الحل وانما يقابل بهما باعتبار
المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احديهما لم يوجد المزاحمة فلا ينقسم وصار كما اذا اوصى لزيد ولعمرو بثلث
ماله فاذا عمرو ميت يكون الثلث كله لزيد وكذلك اذا اوصى لزيد ولجدار … بخلاف ما لو جمع اي
اذا جمع في البيع بين عبده وعبد غيره او بين عبده وبين مدبره او مكاتبه او باع عبدين له فهلك احدهما
قبل قبض المشتري او استحق احدهما فانه يجوز في الباقي وان كان يصير بيعا بالحصة لان ذلك في
حالة البقاء لانهما دخلا تحت العقد ثم خرج احدهما صيانة لحقهما او لحق المستحق او لتعذر التسليم
للهلاك وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد فصار هذه المسئلة نظير النسخ لانه تبديل بعد
الثبوت كما ان المضموم في هذه المسئلة خارج بعد الدخول وهذا يناسب مذهب الفريق الثالث
… والبيع بشرط الخيار نظير المخصوص اي من باع عبدين على انه بالخيار في احدهما صح وهذا يناسب المخصوص

المخصوص من حيث ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما هو مختار علمائنا ره
وههنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب نظرا الى الصيغة لا الحكم فمن حيث انه داخل في الايجاب
يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار
الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه
بالنسخ وشبه بالاستثناء وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين
كما اذا باع هذا او ذاك بالفين هذا بالف وذاك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني
ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما
معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا
بالحصة لكنه في حالة البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد
في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير
شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة وللجهالة المبيع او الثمن او
كليهما فاذا علم ان جهة النسخ توجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع
فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان
كل واحد منهما معلوما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد او الذكية
والميتة صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع عند ابي حنيفة ره لان الحر
غير داخل في البيع اصلا وكذلك الميتة فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس
بمبيع شرطا لقبول المبيع فلهذا افترقا … ومنه بحث … انا توارثنا الاحتجاج شروع في
الرد ما المنقول على القائلين بان العام بعد التخصيص لا يبقى حجة فقال انا توارثنا الاحتجاج بالعمومات
المخصوصة من السلف ره من غير نكير وذلك آية انها حجة بعد التخصيص بيان ذلك ان عليا رضه
حرم الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين وقال احلتهما آية وهي قوله تع او ما ملكت ايمانكم وحرمتهما
آية وهي قوله تع وان تجمعوا بين الاختين فوقعت المعارضة فرجح المحرم احتياطا ووافقه
عثمان ره في هذا الاستدلال الا انه رجح الموجب للحل اذ الاصل الحل فاستدلا بعموم الآيتين
مع خصوصهما فانه قد خص من الاولى الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة
ومن الثاني الجمع بينهما للخدمة بمحضر من الصحابة ره ولم ينكر عليهما احد فحل محل الاجماع وايضا
اجمعت الامة على التمسك بحديث الاشياء الستة وهو قوله عم الحنطة بالحنطة الحديث في جواز البيع

في ملوه الاشياء عند التساوي بخلاف المقلية بغير المقلية فانه لا يجوز ذلك وان تساويا اتفاقا
والفرق بين الاجماعين ان الاول سكوتي وهذا قطعي واستدل ابو حنيفة رضه بهذا حين دخل
بغداد على جواز بيع الرطب بالتمر متماثلا فقال الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لا فان كان
تمرا جاز العقد باول الحديث وهو قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل وان لم يكن تمرا جاز
باخره وهو قوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم مع ثبوت الخصوص الذي
ذكر فدل على ان العام الذي قد خص منه شيء لا يسقط الاحتجاج به قوله فلهذا قلنا
اي فلان العام بعد الخصوص يبقى حجة قلنا الحرة العاقلة البالغة اذا زوجت نفسها
من كفو ينعقد النكاح بعبارتها عندنا خلافا للشافعي رضه اذ النص وهو قوله عم فلا تعضلوهن
ان ينكحن نهى عن منعهن عن النكاح واضاف النكاح اليهن وذلك دليل تصور النكاح منها
غاية الامر ان تكون الامة والصغيرة مخصوصتين منه وذلك لا ينافي الاستدلال فيما
وراء ذلك لما قلنا ولذلك قلنا ان الاب لا يملك اجبار البكر البالغة على النكاح
خلافا للشافعي رضه لان قوله عم تستأمر النساء في ابضاعهن يقتضي ان لا يجوز الاجبار
وهو عام متناول البالغة ايضا غاية الامر انه قد خصت منه الامة والصغيرة وذلك
لا يسقط الاحتجاج به قوله ثم العام اقسام اي قسمان عام صيغة ومعنى وهو ان يكون
في اللفظ ما ينبئ عن معنى الجمعية وقيل الجمع المنكر ليس بعام واختيار المصنف رضه
انه عام ولهذا لم يشترط الاستغراق في تعريفه وللقايل ان يقول القول بعموم الجمع المنكر
مشكل لان العام عندك قطعي الدلالة فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر
محتمل لكل واحد من الجموع من الثلاثة الى غير النهاية على سبيل البدل فلا يكون له
دلالة على التعيين فلا يتناول شيئا منها على التعيين فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناول
فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء والجمع المنكر لا يحتمل
ذلك لانه ليس بشامل للجميع قطعا حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص والاستثناء وانتفاء
اللازم ملزوم انتفاء الملزوم ويمكن الجواب عنه اما عن الاول فبان يقال لا نسلم انه
لا يتناول شيئا منها على التعيين بل هو محمول على الجميع قطعا عند عدم المانع تحقيقا
لمعنى العموم وعلى الثلاثة عند وجوده للتيقن سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة
في العام المتفق في عمومه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام
الثابت بطريق الاحاد واما عن الثاني فلانا لا نسلم انتفاء احتمال التخصيص على مذهب
القايل بعمومه فقد صرح الامام فخر الاسلام رضه بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص
الى الثلاثة وكذا صرح الامام صاحب التحرير في بحث محى الابعاض الصفة انه يجوز

اقسام صيغ العموم

بجواز الاستثناء من الجمع المنكر والقسم الثاني وهو ما يكون عاما معنى لانه يدل على الافراد
لا صيغة حيث لم يوجد في اللفظ ما ينبئ عن الجمعية والتعدد كمن وما الا ان الفرق
بينهما ان من عام فيما يعقل ويحتمل العموم فيما لا يعقل مجازا قال الله تعالى افمن يخلق
كمن لا يخلق جاء في التفسير ان المراد بمن لا يخلق الاصنام وما بالعكس من ذلك قال
الله تعالى والسماء وما بناها قال الحسن ومجاهد ومن بناها وهو الله تعالى وكذا وما طحاها
وما سواها قوله قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك تمسك لمجيء من للعموم بدليل
ضمير الجمع ولهذا قال علماؤنا ان من قال لعبيده من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا
جميعا عتقوا وكذلك من قال لنسائه من شاءت من نسائي الطلاق فهي طالق فشئن جميعا
طلقن جميعا لان كلمة من تقتضي العموم وكذلك من قال لغيره من دخل هذه الدار فاعطه
من مالي درهما كان له ان يعطي كل من دخل درهما لما قلنا ومن قال لجاريته ان كان ما في
بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق لان كلمة ما عامة فكان الشرط
كون كل ما في البطن غلاما ولم يوجد فلا تعتق قوله وكذا كل اسم جمع اي كل لفظ وضع
لمتعدد مع انه لا واحد له من لفظه عام معنى لا صيغة كالانس والجن والقوم والرهط والكل
والجميع الا ان كل واحد من كلمة الجميع والكل ومن يفارق الاخرى في المعنى والحكم اما كلمة كل فانها
اذا دخلت على النكرة اوجبت عموم افرادها على سبيل الشمول دون التكرار حتى اذا قال كل امراة
اتزوجها فهي طالق يطلق كل امراة يتزوجها على العموم ولو تزوج امراة مرتين لم يطلق في المرة
الثانية ويجعل كل فرد كان ليس معه غيره وهذا معنى كل الافرادي حتى لو قال كل امراة لي يدخل هذه
الدار فهي طالق وله اربع نسوة فدخلت واحدة طلقت ولا يشترط لوقوع الطلاق عليها دخول
الباقيات لان كلمة كل لما اوجبت عموم الافراد صار كانه قال لكل واحدة ان دخلت الدار
فانت طالق واذا دخلت على المعرف اوجبت العموم اجزائه وهذا معنى كل المجموعي والفرق بين
المعنيين ظاهر ولهذا فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بصدق الاول
وكذب الثاني اذ القشر غير ماكول وقال محمد في الجامع لو قال انت طالق كل تطليقة تقع
الثلث ولو قال كل التطليقة تقع واحدة وبهذا ظهر ان قول المصنف رضه وفي كل معنى الانفراد
محمول على ما اضيف الى النكرة واما كلمة الجميع فانه متعرض لصفة الاجتماع واما كلمة من
فانها موضوعة لذات من يعقل من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد ومع اختلاف معانيها
صار احكامها مختلفة حتى اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا

وجب لكل واحد منهم النفل تاما لما انه يوجب الاحاطة على سبيل الانفراد فاعتبر كل واحد
من الداخلين بانفراده كان ليس معه غيره والاول اسم لفرد لم يسبق عليه غيره وكل واحد منهم
كذلك بخلاف ما اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا حيث
يجب نفل واحد بينهم جميعا بالشركة ويصير النفل واجبا للاول جماعة يدخل ولو قال من دخل
هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا بطل النفل لانعدام الاولية لان الاول
اسم لفرد سابق فان قيل ينبغي ان لا يستحقوا في كلمة الجميع لانه محكم في الاجتماع قلنا نعم هو محكم
في الاجتماع وكلمة الاول في الفردية فلو حمل الجميع على الفردية يصير وجوده كعدمه ولو حمل الاول
على السبق مطلقا من غير اعتبار الفردية لم يلزم من ذلك الغاؤه لدلالته على السبق الذي لاجله استفاد
من هذا الكلام عند عدمه بخلاف كلمة من فانه محتمل للخصوص على سبيل الحقيقة ولهذا لو قيل من في
الدار استقام الجواب بالواحد فيحمل ابدا كما استقام بالجماعة وكلمة الاول محكم في الفردية فحمل المحتمل
على المحكم هذا اذا دخل العشرة معا فلو دخلت فرادى كان النفل للاول في الفصول الثلثة اما في
كلمة كل ومن فظاهر لوجود الاولية في الداخل اولا وانتفائها في الباقي واما في الجميع فالقياس ان
لا يستحق الفرد السابق منه لانتفاء صفة الاجتماع وان وجد السبق الا انهم جعلوه مستحقا للنفل لانه
يصدق انه جميع من دخل اولا الا ترى ان من قال لامته ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما واحدا انها تعتق كما اذا قال اذا كان ما في بطنك غلاما هذا تحقيق هذا الموضع وقال فخر الاسلام
انما يستحق الفرد الاول في فصل الجميع الكل لانه حينئذ يصير مستعارا لمعنى الكل ومعناه ان الفرق
الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز وفيه نظر لانه جاز
التكلم لابد له ان يراد احدهما معينا وان اراد كل منهما ينافي ارادة الاخر قال صاحب التنقيح موجود
انه مستعار للكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان
واحدا او جماعة والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد
الامر الاول فقط بعد تسليم ان الكل الافرادي يدل على معنيين حاصل كلامه راجع الى ان
الجميع مستعار في الصورتين لا في الصورة الاخيرة فقط وفيه تعسف لا يخفى هو له وكلما اعلم ان
كلما وما اوائلهما من الفاظ العموم الا ان بينهما فرق من حيث المعنى وكلما يدخل على الافعال ويقتضي
عمومها قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولهذا قال محمد في الجامع اذا قال
كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة مرارا تطلق في كل مرة لانها تقتضي عموم التزوج وبتعميمه
يدخل الافعال وتقتضي تعميم زمانها ولهذا قال علماؤنا اذا قال لامراته متى لم اطلقك فانت طالق
فانه يقع الطلاق كما سكت لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه وكذلك ايضا يدخل الافعال

الافعال لكن يقتضي عموم مكانها قال الله تعالى اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا ثم الالف
واللام اعلم ان الالف واللام اذا دخلا في اسم فرد كان او جمعا وكان ثمة معهود يصرف
اليه اجماعا وان لم يكن ثمة عهد فيحمل على الاستغراق عند بعض المحققين وعلى الجنس عند المتاخرين
وهو اختيار المصنف الا ان المقام اذا كان خطابيا يحمل على كل الجنس واذا كان استدلاليا
او لم يمكن حمله على الاستغراق يحمل على ادنى الجنس حتى يبطل الجمعية ويصير مجازا عن الجنس فلو
لم يصرفه الى الجنس وبقيناه على الجمعية يلزم الغاء حرف التعريف من كل وجه لانه لا يمكن حمله
على بعض افراد الجمع لعدم الاولوية اذ التقدير انه لا عهد فتعين ان يكون للجنس ولا يمكن
القول بتعريف الجنس مع بقاء الجمعية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي
فحمل على الجنس بطريق المجاز وهذا معنى قول مشايخنا ان الالف واللام اذا دخلا على
الجمع يبطل معنى الجمعية ويقع على الواحد والكل بطريق الحقيقة كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
والمساكين ايمان الجامع وكان يرد عليه ان الحمل على الجنس وان اخرج اللام عن الالغاء فقد ادى
الى الغاء صيغة الجمع فقوله ولو صرف الى الجنس اشارة الى الجواب عن هذا وتقريره انا لا نسلم ذلك
بل لو حملناه على الجنس يكون فيه رعاية الامرين اما التعريف فلانه تعريف الجنس واما الجمعية فلان
الجنس وان كان فردا من وجه فان فيه معنى الجمعية لان كل جنس يتضمن معنى الجمع فكان العمل بهما اولى
من اهدار احدهما كيف وقد قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وذا لا يختص بالجمع اجماعا
فان قيل الغاء اللام لازم على هذا التقدير ايضا لان الجنس لما كان معرفا بالاسم فلا يفيد
اللام شيئا زائدا قلنا لا نسلم ذلك بل اللام يفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المتقررة
في الاذهان وقال صاحب الكشاف في اللام في قوله الحمد لله لتعريف الجنس ومعناه الاشارة
الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو من بين اجناس الافعال هذا غاية تقريره هذه المسئلة
وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان عد المحلى بلام الجنس من قبيل العام مع عده في اول
الكتاب من الخاص مما يتدافعان واما ثانيا فلانه خالف قولهم ان العام يوجب الحكم
قطعا لان في الجنس يتعين الادنى مع احتمال الاعلى على ما مر ولهذا قالوا لو قال انت الطلاق
يقع الواحدة الا اذا نوى الثلث واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون قول القائل كلهم بيان
تغيير لاحد المحتملين وقد اجمعت الائمة انه تاكيد واما رابعا فلانه يلزم ان لا يصح
الاستثناء من النساء والرجال واللازم منتف اجماعا ... فعلنا شروع في التعريف

على الاصل المذكور بيان ذلك انا قلنا ان الوضوء يجب لكل صلوة سواء كانت من فروض
الاعيان كالصلوات او من فروض الكفاية كصلوة الجنازة او من الواجبات كصلوة العيد
او من النوافل كالسنن والتطوعات لان اللام في قوله تع اذا قمتم الى الصلوة للجنس لانعدام
العهد اذ الصلوة بدون الوضوء ما كانت مشروعة اصلا اي في شريعتنا لتكون تلك معهودا
فتتناول كل واحد منها لوجود معنى الجنس وللقايل ان يقول لانم ان انتفاء كون الصلوة مشروعة
بدون الوضوء يستلزم انتفاء العهد لم لا يجوز ان يكون ايجاب الصلوة بالايات الدالة عليه
سابقا على هذه الاية فلا يكون متناولا لغير فروض الاعيان سلمنا ذلك لكن انما يتناول الكل
ان لو كان مقولا عليها على سبيل التواطؤ وهو ممنوع بل هي مشتركة بين الصلوة ذات
الاركان وصلوة الجنازة كما اختاره البعض او مشكك فيهما كما اختاره البعض واليه ميل
المصنف كما اشار اليه في الصفحة الثانية في مسئلة الحلف وعلى التقديرين لا يتناول صلوة الجنازة
قال محمد رح اعلم ان الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة استحسانا دون الفاحشة على ما عرف
في موضعه اذا عرفت هذا فنقول اذا وكل بشراء ثوب فلابد من بيان جنسه اي نوعه ليصح
الوكالة لان الجهالة بدون ذلك فاحشة لان الثوب يتناول الملبوس من الاطلس الى
الكساء اما اذا عرف فقال وكلتك بشراء الثوب يصح الوكالة بدون بيان جنسه لان
اللام حينئذ للجنس فيتناول الادنى فكانه قال وكلتك بشراء ثوب اي ثوب ولو صرح
بذلك لكانت الوكالة صحيحة فكذا هذا وبهذا عرف ان النكرة او المعرفة اذا اعيدت معرفة
كان الثاني عين الاول لكن اللام ح للعهد ولو اعيدت منكرا كان الثاني غير الاول لان
النكرة يتناول واحدا غير عين ولو انصرفت الثانية الى الاولى لتعينت فلا يبقى نكرة والى
هذا المعنى اشار ابن عباس وابن مسعود رض في قوله تع فان مع العسر يسرا ان مع العسر
يسرا حيث قالا لن يغلب عسر يسرين لما ذكر اليسر منكرا والعسر معرفا اراد احد اليسرين
في الدنيا والاخر في العقبى وعن العتبى قال كنت يوما مغموما بالبادية فالقي في روعي
قول من قال ارى الموت لمن اصبح مغموما له اروح فسمعت بالليل هاتفا من السما يقول
الا يا ايها المرء الذي الهم به برح وقد انشدت بيتا لم تزل في فكره تسبح اذا اشتدت بك
العسرى ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرته تفرح قال فحفظت الابيات وفرج
الله عني وقال الامام فخر الاسلام في جعل الاية من هذا القبيل نظر عندي ووجهه ان
هذا اللفظ لا يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قول القايل ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا
ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد فان قيل فاذا حمل على التاكيد فما وجه قول
ابن عباس وابن مسعود رض قلت كانهما قصدا ان اليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم

التفخيم فما ولا يبسر الدارين فذلك يسران في الحقيقة قلت فظهر من هذا ان الحمل على
الغيرية والعينية في المعرف والمنكر عند عدم المانع لا مطلقا ولهذا قلنا ان الكتاب
الثاني في قوله تع وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب غير الاول
وان اعيد معرفا والملك الثاني في قوله تع قل اللهم مالك الملك توتي الملك غير الاول واعلم ان
هذا الاصل لا يختص بالتعريف اللامي بل يجري في غيره ايضا قال محمد رح في الجامع الصغير رجل
قال سدس مالي لفلان ثم قال في ذلك المجلس او في مجلس اخر سدس مالي لفلان يعطى له الاول
فليس له الا سدس واحد لان السدس اعيد معرفا اذ الاضافة من اسباب التعريف والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول وعلى هذا قال ابو حنيفة رح اذا اقر لرجل بمائة درهم
في مجلس واشهد شاهدين عدلين ثم اشهد شاهدين اخرين في مجلس اخر على اقراره بمائة او
اكثر او اقل انه يجب المالان جميعا اذا ادعى الطالب ذلك لان النكرة اذا اعيدت نكرة فكانت
الثانية غير الاول وقوله تعدد اشهاده اراد به الاشهاد المعتبر شرعا حتى لو اشهد في كل موطن
شاهدا واحدا كان المال واحدا اتفاقا والمشهد المجلس وقيد به لانه ان اتحد المجلس يلزمه مال
واحد اتفاقا بخلاف ما اذا اتحد الشهود والمشهد حيث لا يجب الا مال واحد استحسانا لدلالة
العادة وبخلاف ما لو كتب صكا فيه اقرار بمائة واشهد شاهدين في مجلس ثم اشهد شاهدين اخرين
في مجلس اخر حيث يكون المال واحدا لانه حين اضاف الاقرار الى ما في الصك صار الثاني معرفا
فيكون عين الاول وقالا يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس ويجب مال واحد وان تفاوتا
يجب الاكثر لان هذا الاصل غير ثابت عندهما بل لدلالة العادة على العهد فان الانسان يكرر
الاقرار بمال واحد بين يدي كل واحد للاستيثاق والمال لا يجب بالشك فلاحتمال
الاعادة على وجه العادة لم يتعدد المال هذا اذا لم يبين السبب فان بين سببا متحدا بان
قال في المرتين ثمن هذا العبد يلزمه مال واحد وان اختلف المجلس اجماعا وان بين سببا
مختلفا بان قال اولا ثمن هذا العبد وثانيا ثمن هذه الجارية يلزمه المالان اجماعا بكل حال
ثم النكرة في موضع النفي تعم اعلم ان النكرة اذا وقعت في حيز النفي تفيد العموم سواء دخل
النفي على الفعل الواقع على النكرة نحو ما رايت رجلا او على الاسم المنكر نحو لا رجل في الدار
لكن عمومه انما يثبت ضرورة صحة النفي لان النكرة تفيد ذلك وضعا وبيان الضرورة هو ان
النكرة لما كانت حقيقة لفرد شايع في جملة ذلك الجنس لزم القول بانتفاء جميع افراد ذلك الجنس ح

يستثنى ذلك الفرد اذ يقع ادلو نفى البعض عن الجملة عند انتفاء ذلك الفرد ولا يكون الفرد شايعا
بل هو البعض المستثنى من الجملة وتلخيصه انك اذا قال لك رايت رجلا مثلا وانت تريد
تكذيبه تقول ما رايت رجلا وهذا يكون منك تكذيبا ودفعا لكلامه لغة وعرفا فلو لم يكن
كلامك هذا مفيدا للعموم لما كان مناقضا له لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ويدل على
ذلك قوله تع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا اذ هذه الاية انما نزلت دفعا لقولهم
ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم النقض عليهم
بالايجاب الجزئي فان قيل نقل عن سيبويه ان الاضراب عنه بانبساط التثنية والجمع جائز مثل لم
تقول ما رايت رجلا بل رجلين او رجالا ولو كان موجبا لعموم السلب لما صح ذلك قلنا
لا نم صحة ذلك عند الاية ولئن سلمنا ذلك لكن انما جاز ذلك لانه قد فهم بقرينة الاضراب ان
المراد به نفي صفة الوحدة لا نفي نفس الحقيقة كانه قيل ما رايت رجلا واحدا قوله فعلنا اشارة الى
التفريع على الاصل الذي قال علماؤنا انه يجوز التوضي بماء الزعفران خلافا للشافعي لان الماء
المذكور في اية التيمم وهو قوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا نكرة فكان شرط صحة التيمم انعدام ماء يكفي
للوضوء مما يطلق عليه اسم الماء عند الاطلاق اي ما يسبق الى الافهام عند اطلاق قولنا الماء
ولا يلزم ماء الشجر والثمر حيث لا يمنع وجودهما صحة التيمم وان جاز اطلاق اسم الماء عليهما
لانهما ليسا بماءين مطلقين اذ لا ينصرف افهامنا اليهما عند الاطلاق واضافتهما اليهما للتقييد
لا للتعريف كاضافته الى البئر والبحر والنهر فهو لم يدل عليه اي على ان المطلق عند الاطلاق
يتناول الكامل في ماهيته دون القاصر انه من حلف لا يصلي او لا ياكل لحما فانه حنث بصلوة
الظهر واكل لحم الشاة لكمالهما في الصلوتية واللحمية ولا يحنث بصلوة الجنازة واكل لحم السمك
لقصورهما وذلك هذا هو الميتة على ان الصلوة مشككة [illegible] وكذا لو وصفت بصفة عامة
المراد بعموم الوصف صحة اتصاف كل واحد من افراد نوع الموصوف بتلك الصفة كالكوفية مثلا فانه
يعم لو تتصف بهذه النسبة كل واحد من رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف تعم
ضرورة عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة ثم تعم لو وقعت في موضع النفي فلو حلف لا اكلم احدا
الا رجلا كوفيا او لا يتزوج الا امراة كوفية كان له ان يكلم كل رجال الكوفة ويتزوج كل نسائها
وان كان نكرة في الاثبات لعموم الصفة بخلاف ما اذا لم يذكر الصفة فانه حنث اذا كلم او تزوج اكثر
من واحد فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص من وجه عام من وجه
خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك واعلم ان القول
بالعموم عند اتصافها بالصفة العامة غير مطرد بل ذلك انما هو في موضع الاباحة كالاستثناء من النفي

امراة ح

من النفي مثلا وفي موضع الجزاء كما اي لا نقرره واما في موضع الجزاء كقوله تع فتحرير رقبة
مؤمنة والخبر كقولك جاءني رجل كوفي فلا ولو قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا
عتقوا لان كلمة اي نكرة تتناول فردا من الجملة التي تضاف اليها اذا كان المضاف اليه معرفة
اما اذا كان نكرة فيتناول جميع ما اضيف اليه كما عرف ذلك في النحو ومما يدل على ان ايا للخصوص
قوله تع اخبارا عن سليمان عم ايكم ياتيني بعرشها فان المراد اي فرد منكم ولهذا قال ياتيني دون
لم يقل ياتوني وكذا اقول بمجرده حيث قال ضربك دون ضربوك ولما ثبت انها نكرة وقد وصفت
بصفة عامة وهي الضرب عمت بعمومها فيعم الحكم في افراد العبيد فان قيل كيف قال ان ايا نكرة
وقد اضيف الى المعرفة قلنا هو مثل شبه وغيره في التوغل في التنكير فلا يتعرف بالاضافة
سلمنا ذلك لكنه نكرة معنى وان كان معرفة لفظا لانه بقيت الجهالة فيه بعد الاضافة ليتناول كل
واحد من احادها ما اضيف اليه على البدل ولهذا صح الاستفهام عنه بعد الاضافة وذلك اية للتنكير
عند الفقهاء بخلاف قوله اي عبيدي ضربته فهو حر لان ايا لم يوصف بالضرب لانه اسند الى المخاطب
فيكون صفة له القيام به فيبقى اي على الخصوص كما كان لعدم ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب
عتق الاول لانه لا مزاحم له وان ضربهم معا عتق واحد منهم والخيار فيه الى المولى لا الى العبيد لان
نزول العتق من جهته فكان التعيين اليه لا اليهم اي وان كان خاصا الا انه نكرة في موضع الشرط
بدليل دخول الفاء على جزائه والنكرة في موضع الشرط تعم لانا نقول ان النكرة اذا وقعت في حيز الشرط
تعم كالواقع في حيز النفي لكن لا يلزم منه ان تعم اذا كانت في معنى الشرط وههنا كذلك قال
صاحب التنقيح في هذا الفرق مشكل لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية
وجواب هذا الاشكال انما يرد ان لو كان التوصيف به مقصودا عند ايقاع المبني للفاعل
صفة لشيء عرفا وهو ممنوع والنكرة انما تعم بعموم الصفة القصدية لا الضمنية [illegible] الحروف
وكذا لو قال [illegible] ان ايا يفيد العموم في قوله اي عبيدي ضربك كذلك يفيد العموم فيما اذا
قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر وان حملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا بكل حال ولو
حملوا جميعا فان كان لا يطيق حملها واحد عتقوا لان النكرة قد وصفت بصفة عامة وهو
الحمل فتعم وان كانت الخشبة صغيرة يحمل مثلها واحد لم يعتقوا لانه على هذا التقدير لا يعد
كل واحد منهم حاملا عرفا لان مقصوده ان كان يطيق حملها واحد اظهار جلادته وقوته
وذلك يحصل بحمل كل واحد لا بحمل واحد واذا كانت بحيث لا يطيق حملها واحد كان الغرض صيرورة
الخشبة محمولة الى موضع خاص وذلك يحصل بالحمل على سبيل الاجتماع كما يحصل على سبيل
الانفراد فيتعلق العتق بمطلق الحمل والنكرة في موضع الاثبات [illegible] النكرة المفردة

الكل ح

تعريف المطلق

في موضع الاثبات تخص عندنا لكنها مطلقة وهي المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات فتتناول واحدا غير معين وقال الشافعي انها تعتبر العموم حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة
في كفارة الظهار انها عامة خصت منها الزمنة والشلاء والعمياء اجماعا والتخصيص بدون
التعميم فخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل والجامع ان كل واحد منهما تحرير في تكفير
قلنا هذه مطلقة لا عامة لانها اسم فرد فتتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف ولهذا
لا يجب عليه الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة برقبة فلا يكون
محتملة للتخصيص لانه يقتضي سابقة التعميم غاية الامر انه يحتمل التقييد وذلك يمنع العمل
بموجب المطلق فكان نسخا ونسخ الكتاب بالقياس لا يجوز فان قيل لو لم يكن عاما
لما جاز تخصيص الزمنة منها قلت عدم جواز الزمنة لا باعتبار التخصيص بل لان
الرقبة اسم للبنية فعند الاطلاق يتناول ما هو موجود من كل وجه وفائت جنس
المنفعة كالمشي في الزمنة مثلا معدوم وهالك من وجه فلم يتناوله النص عند اطلاق
اسم الرقبة فلا يكون تخصيصا قال الامام الغزالي ره هذا اصول لا يرتضيه منتسب
الى التحقيق فانا اضطرارا نعلم ان اسم الرقبة ينطلق على المعيبة انطلاقه على السليمة
ولو كان تسمية الرقبة المعيبة رقبة مجازا لكان تسميتنا انسانا وآدميا ولا ننتهي
الى المرام هذا المذهب ذو مسكة في عقله ثم نقول لهم لم اجزا مقطوع اليد والرقبة
مطلقة ولم امتنع اجزاء الاخرس والحلقة كاملة وكيف يرجوا الخلاص من هذا الخبط من
فهم هذا الكلام قلت والجواب عن اعتراضيه ظاهر اما عن الاول فلانه ليس النزاع
في جواز اطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكنا نقول انها عند الاطلاق تنصرف
الى الكامل لما عرف ان المطلق ينصرف الى الكامل وليس مرادهم بذلك انها حقيقة في
الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما الا انه يتناوله الكامل فيقتصر عليه من قبيل
المجاز كالحي تمام تحقيقه في باب ما يترك به الحقيقة ان شاء الله تعالى واما عن الثاني فلما ذكرنا
ان فائت جنس المنفعة معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت
جنس المنفعة وهو البطش لوجود احديهما بل هو اخلال عنه حتى لو قطعتا لا يجوز لفوات
البطش بالكلية فيندرج تحت المطلق بخلاف الاخرس فانه فائت جنس المنفعة وهو التكلم
فلا يندرج تحت المطلق فلهذا لا يجوز تحريره فثبت بما ذكرنا انا قاطعون بالخلاص
عن شبهته فضلا عن الرجاء وان هذا انا نرجو من الله تعالى ان يلحق بذيلهم غبار من الغفال

غو صح

امثال هذه الشبهات قلت واظن ان هذا النزاع لفظي اذ لا خلاف في ان الرقبة مطلقة لكن
المطلقة قد يسمى عاما وتقييده تخصيصا في غير هذا الاصطلاح فاطلق الشافعي رح لفظ العام
بذلك الاصطلاح فظن علماؤنا انه اراد به المصطلح الاصولي وشنعوا عليه قال ابن الحاجب
هذا جار في كل نكرة قامت قرينة على ان الحكم غير مختص بواحد من جنسها وعليه قوله تعالى علمت
نفس ما احضرت ولهذا اي ولان تقييد مطلق الكتاب نسخ له لم يقيد جواز الطواف
بالطهارة وجواز الصلوة بقراءة الفاتحة وتعديل الاركان كيلا يلزم نسخ النصوص المقتضية
بفرضيتها على الاطلاق بخبر الواحد فان قيل قد قلتم بعدم جواز ما دون الآية وهذا عين
التقييد قلنا من قرا ما دون الآية لا يسمى قاريا عرفا ولهذا لا يحنث به في الحلف فلم يتناوله
اطلاق النص ولا يلزم تقييد جواز المسح اشارة الى الجواب عن اعتراضين يوردان
على ان تقييد المطلق بالخبر لا يجوز احدهما ان قوله تعالى فامسحوا برؤسكم يقتضي باطلاقه جواز ما يطلق
عليه اسم المسح وانتم قيدتم ذلك بالربع بخبر المغيرة رض وثانيهما ان قوله تعالى واذا ضربتم في الارض
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة يقتضي جواز الترخص للضرب في الارض مطلقا وقد
قيدتم ذلك بمدة السفر بخبر الواحد فاجاب بانا لا نسلم انهما مطلقان بل هما مجملان في حق
المقدار ولا نزاع في ان بيان المجمل بالخبر جائز بيان ذلك اما في آية المسح فلان الباء متى دخلت
في آلة المسح يتعدى الفعل الى محله فيستوعبه لا الآلة نحو مسحت راس اليتيم بيدي ومتى
دخلت في محله تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها لا المحل كما في الآية فمقتضى الآية على هذا التقدير
ممسوحية بعض الراس وهو مجمل يحتمل السدس والربع والثلث وغيرها وما روى المغيرة بن
ابن شعبة رض انه مسح عم على ناصيته صار بيانا له ولا يقال المجمل ما لم يمكن العمل به قبل البيان
وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما ينطلق عليه اسم البعض لانا نقول لم يرد ذلك
اجماعا فان الشافعي رح يقدر بثلث شعرات ولان ما مسح ما دون ثلث شعرات لا يعد ماسحا
بالراس عرفا كذا قاله الامام السرخسي رح او لان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب
على حدة قلت القول باجمال الآية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله عم
ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه
لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل اذ لا لنقل الينا ولو سلم الاولية فلا يعني التاخير
بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا
عند وضوء رسول الله عم في طهوه السباطة والا لنقل اكابر الصحابة الذين استشهدوا بالرواية
عنه وبلغ الى الشهرة لان هذه حادثة تعم به البلوى فلما لم يثبت ذلك علم انه لا اجمال في الآية
واما في آية القصر فلانه ليس المراد بها مطلق الضرب في الارض اجماعا بل ضرب مخصوص وذلك

مجهولا فصار قوله عم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها بيانا له ووجهه ان
المسافر محلى باللام فاستغرق الجنس لعدم العهد فاقتضى تمكين كل مسافر من مسح ثلثة ايام ولياليها
ولا يتصور ان يمسح كل مسافر ثلثة ايام الا وان يكون اقل مدة السفر ثلثة ايام اذ لو كان اقل
من ذلك يخرج بعض المسافر عن استيفاء مدة الرخصة فعلم ان الحديث لبيان اقل مدة السفر
اذ لا منع من الزيادة اجماعا ولقايل ان يقول ان عدم كون مطلقها ما ينطلق عليه اسم المسح والضرب
في الارض مرادا ان كان بسبب الاجماع يلزم ان لا يكون قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القران مجملا لان ما دون
الاية ليس بمراد اجماعا وان كان يطلق عليه اسم القران حقيقة بدليل صدق تعريفه عليه والا لزم
منتف فينتفي الملزوم ويمكن الجواب عنه ولما قلنا اى ولان بيان المجمل بخبر الواحد جايز قلنا
يجوز اداء الزكوة الى صنف واحد خلافا للشافعي لان الكتاب وهو قوله تع انما الصدقات للفقراء مجمل في
حق وجوب الاداء الى كل الاصناف وجواز الاقتصار على البعض لان اللام في قوله تع للفقراء احتمل للتمليك
كما ذهب اليه الشافعي رح فلا يجوز الاقتصار على البعض ويحتمل للعاقبة كما ذهب اليه علماؤنا رح فجوز
الاقتصار على البعض فصار الكتاب مجملا في حق الاداء وقوله عم خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم
بيان انه يجوز الاقتصار على البعض لانه عم امر برد الماخوذ من كل قبيلة الى فقرائهم من غير تعرض للاصناف
ثم لو قال مجيء اللام للعاقبة على طريق المجاز فكيف يعارض الحقيقة لانا نقول لا نسلم ذلك بل مشترك لاستعماله
فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة قال الله تع فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقال
الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب سلمنا ذلك لكن تسميتها صدقة مثل الصرف يؤدي الى تمليك
المجهول واستحقاقه على تقدير الملك مما يؤيد جانب المجاز فيصلح معارضا له والمشترك ما
اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام المراد بالاشتراك ان يكون بالوضع وقوله اشترك
فيه لغوي والمعرف اصطلاحي فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه فالمراد بالمعاني والاسامي ما فوق
الواحد وقيد بهما ليندرج فيه القسمان لجواز ان يكون المشترك موضوعا للمعاني او لاسام كالعين
مثلا فانه جاز ان يكون موضوعا لمعاني الباصرة والفوارة ونفس الشيء وجاز ان يكون موضوعا لاسامي
او نقول جاز ان يكون المراد بالمعاني ما هو مقابلة الاعيان كالشرى والنهل فالمراد بالاسامي الاعيان
كالمولى والعين واحترز بقوله لا على سبيل الانتظام عن العام يعني ان يكون الاشتراك بطريق البدل
بان يكون موضوعا لهذا مرة ولاخر مرة بخلاف العام فانه موضوع لما يتناوله دفعة ثم لا يراد به الا
واحد من الجملة بيان الحكم المشترك بعد تمام الحد اى لا يجوز ان يراد من المشترك الا واحد من موضوعاته كالشريكين
يتهايآن في الانتفاع بالعين المشتركة فان في نوبة احدهما لا يجوز للاخر التصرف فيها فكذلك اللفظ المشترك
لا يجوز ارادة المعنى الاخر منه عند ارادة احد معنييه وهو اختيار عامة الاصوليين وابي الحسن البصري
وابي هاشم وابي عبد الله البصري خلافا للشافعي والقاضي ابي بكر وعبد الجبار وابي علي الجبائي فيما اذا
اراد بهما والحجة لنا انه لا يخلو اما ان يستعمل في الجميع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز لا يجوز الاول لكونه غير موضوع

المشترك

٦٢

موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين ويعرف
بالتامل وقال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل منهما
والمعنى المجازي وهو المجموع وهذا لا يجوز وفيه نظر لان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين
بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم على ان الجمع ممنوع مطلقا بالعامل فيه مثل القرء والعين والصريم
فان العين اسم للناظر والشمس والميزان والركبة والماء وللنقد من المال وللشيء المتعين والقرء للطهر
والحيض والصريم لليل والصبح وحكمه التوقف بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه لئلا يلزم تعطيل
النص اعلم ان رجحان بعض وجوه المشترك قد يكون بواسطة التامل في صيغته وقد يكون بالتامل
في سياقه وقد يكون بالتامل في غيره كما رجحنا حمل القرء في قوله تع ثلثة قروء على الحيض بالتامل في
صيغته اذ القرء ينبئ عن الجمع بدليل المقراة والقرى والقري لاجتماع الماء والناس والاجتماع في الحيض
لانه عبارة عن الدم المجتمع في الرحم فاما الطهر فلا اجتماع فيه او عن الانتقال يقال قرأ النجم اذا انتقل
من مكان الى مكان والانتقال في الدم لا في الطهر لان الدم ينتقل من الداخل الى الخارج هكذا قيل وفي
الوجهين نظر واما الثاني فلانا لا نسلم ان لا انتقال في الطهر بل هو انتقال عن حال الى حال اعلم ان هذا البيان
لو صح لما دل القرء على الطهر وضعا فانتفى الاشتراك وهو خلاف الفرض وبالتامل في السياق ايضا وهو
لفظ الثلثة كما ذكرنا وبالتامل في غيره وهو اما نقلي كقوله عم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وقوله تعالى
وعدتها نصف عدة الحرة اذا اثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحرة لا في التبديل او عقلي وهو ان المقصود
من العدة تعرف براءة الرحم بدليل انه لا تجب الا عند الشغل او توهمه والمعرف للبراءة هو الحيض دون الطهر
كمن اقر بغصب شيء للتوضيح انه يمكن درك بعض المعاني بالتامل في كلام المتكلم من غير رجوع الى بيانه
لا انه يكون هذا مثالا للمشترك الذي يرجح بعض وجوهه بالتامل لان لفظ الغصب ليس بمشترك يعني ان جواز ترجيح
بعض الوجوه من المشترك بالتامل يظهر بوقوفنا بالتامل في لفظ الغصب فمن اقر بغصب شيء لانسان
ان المغصوب لا بد ان يكون مالا متقوما حتى لا يصدق المقر اذا فسره بما ليس بمال متقوم ككف من تراب ونحوه
من ماء وذلك لان الغصب عادة انما يكون فيما يجري فيه الشح والضنة وله قيمة عند الناس فيكون الاقرار
بالغصب اقرارا بما هو مال متقوم فاذا فسر بعد ذلك بما ليس بمال كان رجوعا عن اقراره وذلك باطل فلا
يقبل لكن لا يمكن معرفة قدره وجنسه بالتامل فيرجع في ذلك الى بيانه لان الاجمال من قبله والبيان
على المجمل قوله والمؤول ما ترجح من المشترك المأول مأخوذ من آل يؤول اذا رجع واولته اذا رجعته
وصرفته لانك متى تأملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه الى شيء معين بنوع رأي
فقد اولته والله اعلم ان كونه من المشترك ليس بلازم بل اذا صار المراد معلوما بنوع رأي بدليل غير مقطوع
به من المجمل والمشكل والخفي فمأول ايضا يدل عليه مثله بلفظ الباين وعلى هذا لا يمكن ان مراده
من المشترك معناه الحقيقي بل ما فيه خفاء سواء كان منه او من غيره والا لا يكون التعريف جامعا وايضا
كما يطلق المأول على ما ترجح بعض وجوهه بالرأي يطلق على ما ترجح ذلك بخبر الواحد تحرى في قوله غايب
[illegible]

المؤول

الراى دليلا موجب علبة الظن سواء كان قياسا او خبرا ايضا فلذا قال الزوج لامراته انت باين او بتة او بتلة حال مذاكرة الطلاق فانه يترجح جهة ارادة البينونة عن النكاح وان كان يحتمل البينونة من الاخلاق او المكان لان هذه الحالة معينة لتلك الجهة فى الظاهر فصار مأولا حتى لو قال لم ارد به الطلاق بل اردت البينونة الحسية وهى البينونة من المكان مثلا لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه يحنث عليه لا يقال هذا عمل بالماول وفى تصديقه ما قال وتبين عمل بالمفسر لانه فسر مراده به فينبغى ان لا يقع الطلاق لان الرجحان للمفسر عند تعارض الماول لانا نقول العمل بالماول والحكم به واجب عند العراخى المراد بتفسيره فيقع بعد الحكم بوقوع الطلاق فلا يقبل حتى لو خلا عن هذه القرينة قبل تفسيره ولا حكم بوقوع الطلاق وحاصل جوابه لم لا تعارض بينهما لفقد شرطه وهو اتحاد الزمان والترجيح بعد التعارض والله اعلم

باب وجوه البيان

اعلم ان البيان عبارة عن اظهار المتكلم المراد للسامع فيكون هذا القسم فى كيفية اظهار المراد للسامع وتفاوت ظهوره وهى اربعة واضدادها ايضا اربعة ووجه الحصر ان النظم اما ظاهر المراد للسامع او لا والاول اما ان لا يكون مقرونا بقصد المتكلم وهو الظاهر او يكون وهو اما ان لم يكون محتملا للتخصيص والتاويل وهو النص او لا فان احتمل النسخ فهو المفسر او لا فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان يكون عدم ظهوره لغير الصيغة وهو الخفى او لنفس الصيغة فان امكن دركه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه اما الظاهر فهو اسم لما ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة وقوله اظهر المراد تعريف الاصطلاحى باللغوى فلا يلزم تعريف الشئ بنفسه والصواب ان يقال ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا للتاويل والتخصيص حتى يخرج المحكم فيكون مانعا قوله والنص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى فى المتكلم وهو سوقه الكلام لاجل ذلك المعنى كما يقال احسنوا الى فلان الذى يفرح بفرحى ويغتم بغمى فانه نص فى الامر بالاحسان ظاهر فى بيان محبته ولو قال ابتدا احسنوا الى فلان يفرح بفرحى ويغتم بغمى كان نصا فى بيان محبته وقال صاحب التحقيق لا بد من قرينة لفظية تنضم الى النظم حتى يقال انه نص ودليل السوق بها وهذا التعريف غير مانع لصدقه على المفسر والمحكم فالاولى ان يقيد مع احتمال التاويل فقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء ظاهر فى الاطلاق اى فى احلال نكاح ما يستطيبه لان كل واحد من اهل اللسان يفهم من هذه الاية بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح لكن الاية ما سيقت لاجله نص فى بيان العدد لان الله تعالى بدا بذكر العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه ثم اعقب ما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور والميل بقوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة مع ان الحاجة ماسة الى بيان ذلك لانه لم يعرف بنصوص اخر عدد ذكره دليل لم السوق لاجل بيان العدد فان قيل لا نسلم ان لم يكن سوق الكلام لاجلها فيكون نصا فيها قلت لا نسلم ذلك لان الاباحة عرفت قبل ذلك بنصوص اخر فيكون حمله على ذلك حملا للكلام على الاعادة لا على الافادة فان قيل انما يصح هذا ان لو كان هذا النص لا حتما وما انتسخ سابقا وهو منسوخ قلت المبيح ان كان سابقا فظاهر وكذا ان لم يكن لانه يلزم التكرار بذلك لانه يكون مقصودا بالسوق فى الموضع عين انه لم يلزم بهذا فان قيل

فان قيل ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر قلت لما امر فايدة لا يسمى تكرارا وكذا قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر فى تحليل البيع وتحريم الربوا حيث يفهم بسماع الصيغة من غير تامل نص فى التفرقة بين البيع والربوا حيث سيق هذا الكلام لذلك فان الكفار كانوا يدعون المماثلة بينهما فى الحل لما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فقال الله تعالى ردا عليهم وانكارا لتسويتهم بينهما واحل الله البيع وحرم الربوا قوله والمفسر ما ازداد وضوحا على النص اى ازداد وضوحه على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص اذا كان عاما والتاويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص يحتملها كالظاهر نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة اسم عام يحتمل التخصيص كما فى قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم والمراد جبريل عم فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا فان قيل لا دلالة لاجمعون على دفع احتمال التفرق فان قولهم كلهم اجمعون بمنزلة قولهم كثير نثير حسن بسن ولا دلالة لهذه التوابع الا على ما يدل عليه المتبوع قلت لا نم ذلك فقد قال الزجاج والمبرد فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دل على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم فى حالة واحدة حملا على الافادة دون الاعادة قال الفاضل السمرقندى وفيه بحث لان ابليس مستثنى عنه قبل التخصيص قلت الاستثناء ليس بتخصيص عندنا لما ذكرنا فلا يرد نقضا على انه استثناء منقطع فلم يجعل هذه الاية من قبيل المفسر نظر لان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا قال تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السماوات الاية فلا يخ اما ان يكون بالاشتراك اللفظى كما اختاره بعض العلماء او بالمعنوى كما اختاره البعض او بطريق المجاز وعلى التقادير يكون الاحتمال باقيا فكيف يكون مفسرا ويمكن ان يجاب عنه بان المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة فان قيل سلمنا ذلك لكن من حكم المفسر ان يحتمل النسخ وهذه لا تحتمل ذلك لكونه خبرا والنسخ لا يجرى فى الاخبار قلت من شان المفسر ان يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ هنا انما نشا من حيث انه خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضرنا فى التمثيل كذا قيل وفيه نظر قوله والمحكم ما احكم المراد به عن التبديل والتغيير اى التخصيص والتاويل والنسخ ماخوذ من قولهم بناء محكم اى متقن مامون الانتقاض وفيه اشارة الى ان المفسر يحتمل النسخ وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ان الله على كل شئ قدير والنصوص الدالة على ذات الله تعالى وصفاته لان ذلك لا يحتمل النسخ لما عرف فى علم الكلام قوله وانما يثبت التفاوت الخ اى التفاوت الذى ذكرنا بين هذه الاسامى انما يظهر اثره عند التعارض

حتى يترجح الاقوى على الادنى فان النص يترجح على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل فان قيل
التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتعارضتين في القوة فعند رجحان احدهما كيف يتحقق
التعارض قلنا التعارض الموجب للتساقط كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن
تقابل الحجتين بان تقتضي احدهما خلاف ما تقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين او لا
ثم ان ما قال الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا ان كل واحد من هذه الاربعة يوجب ثبوت
ما انتظمه يقينا لانا نعلم يقينا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه
لا سيما في حق الاحكام لانه لو لم يكن كذلك يودي الى تكليف ما لا يطاق او الى التلبيس وذلك
لا يجوز على الله تعالى فان قيل عند التعارض يكون المراد خلاف الظاهر قلنا لان النص
المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر فلا يكون ملتبسا لا يقال كيف يحصل اليقين والاحتمال
قائم لانا نقول الاحتمال البعيد هو الذي لم ينشأ عن دليل لا يقدح في اليقين بالمعنى الاعم
كما بينا قال علماؤنا ان عبارة النساء صحيحة حتى ينعقد نكاح الحرة العاقلة برضاها
وان لم يعقد عليها ولي بكرا او ثيبا وقال مالك والشافعي لا ينعقد بعبارة النساء سواء زوجت
نفسها او ابنتها او امتها او توكلت بالنكاح عن غيرها مستدلين بقوله عم لا نكاح الا بولي
ولنا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في تحقق النكاح من المراة لانه
اضاف النكاح الى المراة وذلك دليل تصور النكاح منها نص في ثبوت الحرمة الغليظة بالثلث
ولا يجوز معارضة بخبر الواحد الكتاب وان كان ذلك ظاهرا فيجب تاويله وحمله على نفي الكمال توفيقا
بين الادلة وكذلك قوله عم من ملك ذا رحم محرم عتق عليه يوجب ثبوت الولاء للمعتق بحكم ملكه
قبل العتق لان هذا الحديث ظاهر في ثبوت الملك له لان الكلام ما سيق لاجله نص في ثبوت
الحرمة لان الكلام سيق له قوله فهو معارضا شروع في امثلة التعارض منها من المسائل مثال التعارض
بين الظاهر والنص ما قال الزوج لامرأته طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي تقع تطليقة رجعية لان قولها
ابنت نفسي ظاهر في الابانة نص في الطلاق اذ كلامها خرج جوابا لطلقي نفسك فرجح النص على الظاهر
وصح ذلك لان الزوج فوض اليها طلاقا تستبد به في الثاني من الزمان فاذا قالت ابنت فقد اتت
به وزادت وصفا وهو تعجيل الابانة فلم يمتنع الموافقة في الاصل فثبت الاصل فيلغو الوصف
ومثال التعارض بين النص والمفسر ما قال علماؤنا فيما اذا تزوج امراة الى شهر انه يكون متعة
لا نكاحا لان قوله تزوجتك نص في النكاح لكنه يحتمل المتعة مجازا وقوله الى شهر مفسر في المتعة
ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا
النص عليه وكذا من قال داري لك هبة سكنى او سكنى هبة انه يكون عارية لا هبة لان قوله
داري لك نص في تمليك الرقبة ولكن يحتمل تمليك المنفعة ولهذا لو حلف لا يسكن دار فلان
الحنث بالاجارة والاعارة فكان اول كلام محتملا لتمليك السكنى وقوله سكنى محكم في تمليك
المنفعة لانه لا يحتمل تمليك الرقبة وان خرج تفسير الاول الكلام فتغير حكم الاول وصار المحكم

المحكم قاضيا على المحتمل فان قيل المحكم عندكم ما لا يحتمل النسخ وكون هذا الكلام مما لا يحتمل النسخ
ممنوع على ان جعل هذا المثال من قبيل المحكم ومسئلة المتعة من المفسر تحكم قلنا ارى انه ليس مراده
من المحكم ههنا ما هو قسيم المفسر بل ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو بهذا المعنى يرادف المفسر فنبه
الفقيه على ذلك باطلاقه على المفسر والدليل عليه ان الامام فخر الاسلام جعل مسئلة المتعة من قبيل
تعارض النص مع المحكم والمحكم قد يطلق بهذا المعنى الذي ذكرناه فح يسقط الاعتراض وذلك ظاهر
ومسئلة ايضا من مسائل اصحابنا ما قال محمد رح في اقرار الجامع رجل قال لآخر لي عليك الف درهم
فقال الآخر البر الحق او البر الصدق او البر اليقين يكون اقرارا بالمال والمعنى في ذلك ان الحق والصدق
واليقين من صفات الخبر وتصديق له عرفا يقال خبر صدق وخبر يقين وهي نصوص ظاهرة فيما وضعت
له وهو دلالة الوجود للمخبر عنه فاذا ذكرت في مقام الجواب تحمل على الجواب والتصديق حتى لو قال الحق
او الصدق او اليقين غير مقرون بالبر يكون اقرارا بالمال اذ كانه قال ادعيت الحق ان قرئ منصوبا او
قولك وخبرك الحق ان قرئ مرفوعا وقد يحتمل الابتداء مجازا اي هذا الحق لا الكذب او الحق اولى من الكذب
والبر ليس بصفة للخبر على الخصوص بل هو اسم موضوع لكل نوع من انواع الاحسان سواء كان قولا او فعلا
ويكون محتملا للتصديق ايضا لان المدعي اذا كان محقا يكون خبره حسنا فكان البر كالمجمل فلم يصلح
جوابا بانفراده فاذا قرن بما هو نص في الجواب وهو الحق او الصدق او اليقين حمل المجمل عليه
فيكون جوابا وتصديقا ولو قال الصلاح الصدق او اليقين لا يكون اقرارا لان لفظ الصلاح ليس
صفة للخبر بحال ولا يستعمل في الاقوال لا منفردا ولا تبعا لغيره بل هو محكم في انه ابتداء كلام وليس
جوابا فيحمل ما يقترن به من النص المحتمل على ذلك المحكم الذي لا يحتمل ويجعل ردا لكلامه بابتداء امر
له باتباع الصلاح وترك الدعوى الباطلة وضابطه [illegible] حتى دخل الصلاح جاء الفساد قوله
ولهذه الاسماء اضداد تقابلها اعلم ان الضدين هما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد
ويستحيل اجتماعهما وربما يعتبر الفقهاء التضاد بين المتصفين بذلك كالاسود والابيض ولا اخفاء
انه لا تضاد بين الظاهر والخفي بالمعنى المذكور لان اللفظ الواحد يكون ظاهرا بالنسبة الى شيء خفيا
بالنسبة الى شيء آخر كما في المثالين المذكورين للخفي ولا شيء من المتضادين كذلك بل بين الظهور والخفاء
تضايف لان المتضايفين هما امران وجوديان لا يمكن تعقل احدهما الا مع الآخر كالابوة والبنوة
وهما كذلك فيكون الظاهر والخفي من المتضايفين بالعرض كالاب والابن والقليل والكثير الا ان
الفقهاء ربما يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح وهذا من
جملة ذلك وكان قول المص وهو يقابلها تفسيرا للمراد من الضد وتنبيها على ما ذكرنا والا يكون ذكره
لغوا اذا عرفت هذا فنقول انما خص هذا القسم ببيان الاضداد دون ما تقدمه وتاخره لان هذا
القسم يشارك بعضه بعضا في الظهور والظهور لا يضاد الظهور فاستدعى ذكر الضد في هذا
القسم لان بعضها يتبين الاشياء فاما المضادة فمحققة في الاقسام الاخر في انفسها فيكون كل قسم

مذكورا مع ضده فانه يكون لها اضداد   فضد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض
في غير الصيغة لا ينال الا بالطلب كاية السرقة فانها ظاهرة فيمن اخذ مال الغير من الحرز
على سبيل الاستسرار خفية بالنسبة الى من اختص باسم اخر يعرف به كالطرار والنباش اذ ذلك
ان فعل كل واحد منهما وان كان يشبه فعل السارق لكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف
المسمى ظاهرا فاشتبه الامر انهما داخلان تحت لفظ السارق حتى يقطعا كالسارق ام لا
ولذلك اختلف العلماء في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد لا يقطع وقال ابو يوسف يقطع
حتى لو لم يكن لهما اسم اخر لكان اية السارق ظاهرا فيهما وكذلك اية الزنا ظاهرة في وجوب الجلد
في حق كل زان خفية في حق من عمل عمل قوم لوط عم لاختصاصه باسم اخر يعرف به وهو اللوطي
فاشتبه الامر بالنسبة اليه ولذلك وقع الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فان قيل
الخفي لما كان ضد الظاهر وظهور المراد منه بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفاء في ضده في نفس
الصيغة تحقيقا للمقابلة قلنا لما كان الغرض من بيان المقابلات بيان مراتب الظهور في
الاقسام والظاهر في ادنى درجات الظهور وجب ان يكون ضده ما يكون في ادنى درجات الخفاء تحقيقا
للمقابلة فاقتضى ذلك ان يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة والا لازداد الخفاء اذ الخفاء الناشئ
من الصيغة زائد لا محالة على الخفاء الناشئ من غير الصيغة   وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه
وهو الاختصاص باسم اخر لمزية على السرقة والزنا او لنقصان منهما فان كان لمزية صح الالحاق بالسارق
والزاني في ايجاب القطع والجلد بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يصح الالحاق فتاملنا في السرقة
فوجدناها جناية من حيث انه اخذ المال على وجه الخفية من حرز الكامل وهذا المعنى موجود في الطرار
مع زيادة لان السارق ياخذ عند غيبة الحافظ او نومه والطرار ياخذ عند حضرته وانتباهه
الا انه اختص باسم اخر لحذق في فعله وكان فعله زائدا على فعل السارق فيكون جنايته اقوى
فيثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب لحرمة التافيف واما النباش
فاخذ مالا لا حافظ له من حرز ناقص كما عرف في موضعه فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به
لا سيما في الحدود اذ يكفي في درئها ادنى شبهة وكذلك الزنا اسم لسفح ماء محترم في محل مشتهى بحيث
يؤدي الى استهلاك الفراش واهلاك الولد واللواطة قاصرة في هذا المعنى اذ لا يؤدي الى اهلاك الولد
ولا الى استهلاك الفراش فلم يلحق به في وجوب الجلد ونظيره من الحساب من اختفى عن طالبه بين غير
زيه وهيئته واختلاطه بين اشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب ولا يحتاج فيه الى التامل
فضد النص المشكل وهو الداخل في اشكاله حتى لا ينال الا بالتامل بعد الطلب ماخوذ من قولهم
اشكل اي دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء وهذا فوق الخفي في الخفاء
كما ان النص فوق الظاهر في الظهور وهذا لا ينال بمجرد الطلب بل بالتامل بعد الطلب اي يطلب
اولا جميع الاشكال ثم يتامل بينهم ليعرف المطلوب مثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم
اني شئتم فان كلمة اني مشكلة لاستعمالها بمعنى من اين كقوله تعالى اني لك هذا اي من اين لك هذا وهذا

٦٥

وهذا موجب الاطلاق في الدبر كما وجبه في القبل وبمعنى كيف قال الله تعالى اني يكون لي غلام
اي كيف وهذا يوجب الاطلاق في الاوصاف اي كيف شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة
او مستدبرة بعد ان يكون المأتي واحدا وهو القبل فطلبنا مفهوماته فوجدناها اثنين
فقط ثم تاملنا في كل منها فعرفنا ان المراد ههنا كيف بقرينة ان الله تعالى سماهن حرثا اي زرعا
تشبيها لهن بالمحارث ولما يلقى في ارحامهن من النطف التي منها النسل بالبذور اشارة الى ان
الغرض الاصلي من الوطي هو طلب النسل لا قضاء الشهوة والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث
فلا يجوز الاتيان منه الا ترى ان الله حرم القربان لاذى عارض هو في ذلك المحل وهو الحيض
فلان يحرم لاذى لازم في المحل بالطريق الاولى ويؤيده ايضا سبب النزول فان اليهود كانوا يقولون
من جامع امراته وهي مجبية من دبرها في قبلها كان الولد احول فنزلت الاية ردا لهم نظيره
من المحسوسات رجل اغترب عن وطنه ودخل بين اشكاله فيطلب موضعه ثم يتامل في اشكاله ليوقف
عليه   وضد المفسر المجمل لان المفسر اعلى حالا في الظهور من النص فكذا المجمل ادخل
في الخفاء من المشكل حيث لا يوقف على المراد منه ماخوذ من قولهم اجمل على الامر اي ابهم وهو ما ازدحمت
فيه المعاني اعلم ان المعاني ليست شرطا لصيرورته مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين اذا انسد
فيه باب الترجيح يصير مجملا والمراد بازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدهما على
الاخر كما في المشترك الا ان التوارد ههنا قد يكون باعتبار الوضع وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ
من غير اشتراك فيه وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع نوع لا يفهم
معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا ونوع معناه معلوم
لغة الا انه متعدد كالمشترك الذي لا يدرك احد معانيه بالتامل والقائل لم يفرق بين المجمل والمشترك
فيه فانه لا ينال بالطلب والتامل بدون الخبر عن موضعه ومثاله من الشرعيات وحرم الربوا فانه
مجمل لاشتباه المراد بحيث لا يدرك بالتامل في معاني الكلام لان الربوا عبارة عن الزيادة لغة وقد
علمنا قطعا ان ذلك ليس بمراد فان البيع ما شرع الا للاسترباح ولكن المراد فضل خال
عن العوض فكان مجملا   وحكمه التوقف اي حكم المجمل التوقف في حق العمل دون الاعتقاد لان الاجمال
لا يمنع اعتقاد حقية ما هو المراد فاذا لحقه البيان وجب العمل به ثم ان كان قطعيا لا ظنيا كبيان
الصلوة والزكوة صار مفسرا او ان كان ظنيا كبيان مقدار المسح صار مأولا وان لم يكن قطعيا ولا
ظنيا خرج من حيز الاجمال الى الاشكال فيجب التامل والطلب كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء
الستة فان الربوا اسم الجنس المحلى بلام التعريف فيكون مستغرقا لجميع انواعه والنبي عم بين الحكم
في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد شيء من كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا على ان
الربوا غير مقصور عليها فصار الحكم معلوما فيها ومتى فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل البيان
لكنه لما احتمل الوقوف على ما وراءها بالتامل في هذا البيان والاستدلال كان مشكلا لا مجملا وبعد

بمانع الصدقة ... اي ... ما اراد ... المعاني ... اي ... اغترب عن وطنه والقطع ...

١١١

الادراك بالتامل والوقوف على المعنى المؤثر صار مأمولا منه فيجب العمل به بغالب الظن م ح ومنها المحكم
المتشابه لان المحكم لما كان في غاية الظهور كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهايته بحيث انقطع رجاء البيان
عنه في مقابلته وهو ما لا طريق لدركه اصلا لان العقل لا اهتداء له الى معنى اصلا كما في الحروف الواردة في
اوايل السور فقد اشتبه اشتباها لا يمكن الوقوف عليه بالتامل ولا يرجى بيانه حتى سقط طلبه اي
طلب ما يدل على المراد منه وهذا القيد لاخراج المجمل فان قلت خ في بيان اقسام النظم من حيث
انه يعرف به حكم الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لتوقفه على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته فلا
يستقيم جعله قسما منه وايضا قد جعلت رجاء البيان فصلا يمتاز به عن المجمل وهذا لا يصح مميزا لانه
اذا نزلت اية لا يعلم معناها بالتامل لا يمكن لنا ان نعرف انها هل يورد بيانها فيرجى فيحكم بكونها مجملا او لا
يورد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها قلت اما الجواب عن الاول فلانا لا نعرف به الحكم يتوقف على معرفة
المعنى بل يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين واما عن الثاني فلانا انه لا يمكن لنا ان
نعرف ما يورد بيانه ام لا بل ننظر فيها هل يتعلق بكيفية عمل ام لا فان كان من الاول يرجى بيانه قطعا
لان العمل لا يمكن بدون البيان م ح وحكمه التسليم والتوقف فيه ابدا او اعتقاد ان ما اراد الله تعالى حق
وهذه العبودية والامعان في الطلب حتى ينكشف المراد به عبادة والعبودية اقوى لانها الرضاء بما يفعل
الرب والعبادة فعل ما يرضى الرب وكذا العبادة تسقط في العقبى والعبودية لا تسقط ولما كان انقطاع
رجاء البيان في المتشابه للابتلاء كان مقيدا بدار الابتلاء فينكشف في العقبى فيكون المراد من قوله ابدا
اي في الدنيا وهذا كالمقطعات في اوايل السور قال الصديق رض في كل كتاب سر وسره في القران
هذه الحروف وهو مذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره المص رح وذهب العراقيون
منهم وايمة التفسير الى ان الراسخ يعلم تاويله المتشابه وهو اختيار المعتزلة قالوا الخطاب بما لا يفهم
لا يليق بالحكيم كخطاب من لا يفهم ونعم ما قيل فيه [illegible] من لا يرعوي عن جهله وخطاب
من لا يفهم وايضا لو لم يكن للراسخ حظ من العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن فضل
على الجهال لانهم يقولون كذلك الا ترى لم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل اية ولم يتركوا
تفسير شيء من القران لكونه متشابها بل فسروا الكل واستدل الاولون بقوله عز اسمه هو الذي انزل عليك
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الى قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم لان الوقف على قوله الا الله لازم بدليل قراءة ابن مسعود رض ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم
برفع الراسخون ولانه على تقدير العطف تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون
فحسب وذلك لا يجوز ولان الله ذم من ابتغى المتشابه ابتغاء التاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند
ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه ولكن
اجاب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول عم فانه يعلم المتشابه عندكم صرح بذلك الامام
فخر الاسلام في باب تقسيم في حق النبي صلعم واما تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود رض لا يدل
على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل الميل مع المعنى كما في قوله ان عمرو
الا استحقاقا او يحمل على ان قراءة الآحاد لا يعارض الدلايل القطعية ولو سلم ذلك لكن
معناه انه لا يعلم احد سوى الله بنفسه لانه لا يعلم احد اصلا لجواز ان يعلمه بالالهام الحق
كما في الغيب فان الله قد خصه بعلمه مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالالهام على ان الوقف

ان الوقف لا ينافي العطف اذ القراء اتفقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جايز او نقول
نفى الله تعالى به العلم وهو الاعتقاد المطابق الجازم لموجب فجاز ان يكون انتفاؤه بانتفاء
الجزم والموجب لا بانتفاء الاعتقاد المطابق وعن الثاني بان تخصيص المعطوف بالحال يجوز عند
لا لبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وعن الثالث بان الله تعالى ذم الذين
اتبعوا المتشابه ابتغاء التاويل الفاسد الذي يستلذه هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة والكرامية
حيث حملوا النصوص على معان توجب التجسيم والمكان لا لكل ما اول ثم قال وما يعلم تاويله
الا الله والراسخون اي تاويله الصحيح الذي يدل عليه العقل ويوافقه النقل من المحكمات
وايضا قال هن ام الكتاب اي اليها يرجع المتشابهات لان الام هي الاصل والمرجع قلت
والاصوب ما ذهب اليه المفسرون والمعتزلة لانهم جعلوا الكتاب قسمين محكما ومتشابها
وفسروا المتشابه بما يكون ظاهره مخالفا لمقتضى العقل م والمحكم بخلافه واولوا المتشابه على وجه لا يناقض
الدليل العقلي والاية المحكمة ثم ان كان يحتمل تاويلا واحدا ارجعوا القول به قطعا وان
احتمل وجوها من التاويلات الصحيحة لم يقطعوا على واحد منها عينا بل يعتقدون على الابهام
ان المراد بعض تلك الوجوه وانما قلنا ان هذا اصوب لان الله تعالى وصف القران بكونه هدى
وشفاء وبيانا للناس والذي فيه هدى ونزل من القران ما هو شفاء هذا بيان للناس وذكر
لا يحصل فيما لا يفهم معناه على ان فيه رعاية ظاهر كلام الله تعالى في حصره على القسمين لان معناه
هو الذي انزل عليك الكتاب بعضه آيات محكمات والايات الباقيات متشابهات وذلك
لان في هذا النوع من التقسيم تركيبين كل واحد منهما بحسب الصيغة والمعنى مخالف للاخر فالتركيب
الاول منه ان تقول هؤلاء القوم بعضهم او منهم رجال خياطون ومنهم قصارون وهذا لا يفيد الحصر
لجواز بعض اخر على خلاف القسمين فيجوز ان يقال منهم نجارون والتركيب الثاني ان تقول هؤلاء
القوم منهم خياطون وآخرون قصارون وهذا يفيد الحصر ولهذا لا يجوز ان يقال بعد هؤلاء هذا
وآخرون صالحون الا بتقدير البعض في الاول والفقه فيه ان آخر فيه معنى الاضافة الى المذكور
فاذا قلنا جاء رجل وآخر بعده يكون معناه جاء رجل وغيره من نوعه بعده بدليل انه لو
قيل ابتداء جاء رجل آخر لا يجوز فيكون معنى ذلك الكلام ان القوم منهم خياطون واغيارهم قصارون
واتفق العلماء على ان الجمع المضاف مستغرق فعلم ان قوله واخر متشابهات ظاهر في الاستغراق
ويلزم منه الحصر فان قلت قوله لا يجوز العطف عليه ممنوع كيف وقد ورد في كلام الله تعالى قال
الله تعالى علم ان سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون
في سبيل الله قلت اما جواز العطف فقد اقمنا الدليل عليه واما وروده في كلام الله تعالى
فلا يضرنا لانا بينا ان ذلك ظاهر في الحصر لا انه محكم فيه فيجوز ذلك بتقدير البعض كما مر فان قيل
ما ذكرتم معارض بان هذه الاقسام موجودة في كتاب الله تعالى فلا يكون تلك القسمة للحصر قلنا

سلمنا وقوع هذه الاقسام في الكلام لكن لا يلزم ان يكون قسيما للمحكم بل يكون اقسامه ضد اده
اقسا للمتشابه فان قيل كيف يكون المحكم مشتركا بين الثلاثة وهو اقوى منها ولهذا المتشابه
قلنا اقوى على تقدير كم لا على التقسير المنقول من المفسرين في الاشتراك والله اعلم بالصواب
وهو انه اسم من النظم وفيه اشارة الى ان اللفظ بعد الوضع قبل
الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ المستعملة ووجه
الحصر اما ان كان مستعملا فيما وضع له او غير ما وضع له لعلاقة والاول الحقيقة والثاني المجاز
وكل واحد منهما اما ان يكون ظاهر الدلالة بحسب كثرة الاستعمال اولا الاول الصريح والثاني
الكناية ولا تنافي بين ان يكون اللفظ حقيقة باعتبار وصريحا او كناية باعتبار ومجازا كذلك قوله
الحقيقة وهي اسم اريد به الموضوع اللام في الموضوع عوض عن المضاف اليه اي لفظ اريد به موضوعه والمراد
مطلق الوضع ليشتمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والدابة ثم الحقيقة اما
فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت ومنه الحاقة لانها ثابتة كاينة واما بمعنى مفعول من حققت
الشيء اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت
بالمعنى الاول ولنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية اذا كانت بالمعنى الثاني كما في نطيحة واكيلة ولهذا
لا يقال شاة نطيحة لان فعيلا بمعنى مفعول يستوي فيه المذكر والمونث كذا قاله صاحب المحصول وقال
صاحب المفتاح انه للتانيث في الوجهين لانه صفة غير جاري على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما
يستوي المذكر والمونث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوف لا مطلقا لا يقال امراة
جريحة ولكن يقال جريحة للمونث وجريح للمذكر قوله والمجاز اسم لما اريد به غير الموضوع وهو
مفعل بمعنى فاعل من جاز اذا تعدى كالمولى بمعنى الوالي سمي به لانه متعد عن محل الحقيقة الى محل المجاز
وهو من جعلت كذا مجازا الى حاجتي اي طريقا فان المجاز طريق الى تصور معناه قوله لاتصال
كان مرتجلا او خطاء لا يقال التعريفان غير مانعين لانه يدخل في تعريف الحقيقة ما ليس منها لان لفظ
الصلوة والدابة لو استعملت في الدعاء والدود فقد اريد بهما ما وضعتا مع انهما بالنسبة الى الوضع
الشرعي والعرفي مجازان وكذا تعريف المجاز فان هذين اللفظين اذا استعملا والحالة هذه فانهما
مستعملان في غير ما وضع له شرعا وعرفا فيدخلان في تعريف المجاز مع انهما حقيقتان بالنسبة الى وضع
اللغة لانا نقول الحيثيات ماخوذة في التعريفات ولهذا قيل لولا الحيثيات لبطلت الحقايق
فكانه قيل الحقيقة اسم لما اريد به ما وضع له من حيث انه موضوع له وكذا القول في المجاز فعلى هذا
يبقى التعريفان سالمين عن الخلل اعلم ان الصحيح من المذهب ان المجاز مستغن عن الوضع الشخصي
وان كان لا يستغني عن الوضع النوعي على معنى ان ارباب اللغة قالوا ان عند الاتصال بين الشيئين
يطلق اسم احدهما على الاخر تجوزا ثم طرق الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز قد بلغوها الى

الى نيف وعشرين قسما كالاتصال الذي بين السبب والمسبب والكل والجزء والملزوم واللازم
والشيء وما شاركه في وصف ظاهر والشيء ومجاوره اليه او ما كان عليه وغير ذلك لكن الكل
راجع الى ما ذكره المص لان كل موجود من المحسوسات له صورة ومعنى لا ثالث فلا يتصور الاتصال
بين الشيئين الا باحد هذين الوجهين واراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصا
او كان ولم يكن مشهورا لما صحت الاستعارة حتى لا يصح تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية
لعدم اختصاصها به وكذا تسمية الابخر اسدا لعدم شهرته في الاسد لا من الوصفين وان
كان من لوازمه وانما شرط ذلك ليكون قريبا من الفهم ويحصل للكلام زيادة وحسن واراد
بالاتصال الذاتي المجاورة بين الشيئين صورة كمجاورة المطر السماء اي السحاب فان السماء اسم
لكل ما علاك فالحاصل ان المطر ينزل من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لا معنى فسمي المطر به
كما في قوله اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا قوله وسمي الحدث
بالغايط لمجاورته لانه يكون في المطمئن من الارض عادة مستترا عن اعين الناس قال الله تعالى
او جاء احد منكم من الغايط وفي التمثيل بهذين المثالين اشارة الى ان المجاورة في الجملة كاف
اما خلقة او عادة قوله وفي الشرع نوعان اعلم انه لا خلاف بين الفقهاء في ان الاستعارة
تجوز في المعاني الشرعية ايضا لان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشروع
صورة ومعنى كما يتحقق في المحسوس وجوازها يتوقف على وجود الطريق على ما تقرر ثم هذا
الاتصال في المشروع نوعان احدهما الاتصال في معنى المشروع كيف شرع اي فننظر في التصرفات
الشرعية انها على اي وجه شرعت فان حصل الوقوف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع اخر تجوز
ان يستعار احدهما للاخر كما نظرنا في الوصية والارث فوجدنا كل واحد منهما انه ملك بطريق الخلافة
بعد الفراغ عن حاجة الميت فجوزنا استعارة احدهما للاخر قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
اي يورثكم وكذلك نظرنا في الهبة والصدقة فوجدنا كل واحد منهما تمليكا بغير عوض فجوزنا
استعارة احدهما للاخرى فان قيل فلنا من وهب للفقير شيئا انه ليس له الرجوع ولا يمنع
الشيوع من الصحة فيما اذا وهب للفقيرين لان لفظ الهبة مجاز عن الصدقة وقلنا انه
اذا تصدق على الغني له ان يرجع ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين لان
لفظ الصدقة استعير للهبة ولهذا قيل الهبة للفقير صدقة والصدقة على الغني هبة
وهذا النوع من الاتصال في المشروع نظير للاتصال المعنوي في المحسوس لان المصحح للاستعارة
فيهما الاشتراك في المعنى قوله والثاني اتصال السبب بالمسبب وانه من قبيل الذاتي في المحسوس
اي الاتصال من حيث السببية في الشرعيات نظير الاتصال الذاتي في الحسيات الا انه كما لا اشتراك
بين السماء والمطر في المعنى فكذا لا اشتراك بين السبب والمسبب فيه اذ معنى السبب الافضاء

اذ الا يوجد في المسبب فيكون الاتصال بينهما من حيث المجاورة وهو المعنى من الاتصال الذاتي
لاتصال الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا يتصور فيها المجاورة لانا نقول لما حكم
الاعيان شرعا بدليل ارتباط كلام احد المتعاقدين بالاخر في المجلس وجواز ورود الفسخ عليها
وغيره من الاحكام قوله وهو نوعان اي الاتصال من حيث السبب والمسبب وهناك نظر
لان هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان
يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب
والوجود فيكون غيره والجواب عنه انه ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي
وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون
مقسما لهما اما الاول فهو كاتصال الملك بالشراء فان الشراء علة موضوعة له وانه يوجب الاستعارة
من الطرفين اي يجوز الاستعارة او يوجب جوازها من الطرفين فيجاز ذكر الحكم وارادة العلة
كما جاز عكسه لان مصحح الاستعارة الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار في العلة والمعلول
اما في العلة فظاهر واما في المعلول فلانه علة غائية لها فيكون مفتقرا اليه فلما جاء الاتصال
عمت الاستعارة قوله ولهذا قلنا اي ولان صحة الاستعارة في هذا النوع تعم الجانبين قال محمد
في الجامع ان من قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف
الاخر يعتق هذا النصف لان الشرط شراء العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل ولو قال
ان ملكت والمسئلة بحالها فالقياس ان يعتق هذا النصف كما في الشراء لكن في الاستحسان لا يعتق
لان المقصود من مثل هذا الكلام في العرف الاستغناء بملك العبد لا مطلق الملك الا يرى ان الرجل
يقول ما ملكت مائتي درهم قط يعد صادقا وان ملك الوفا متفرقة والاستغناء بالملك انما يحصل
اذا كان ذلك بصفة الاجتماع بخلاف الشراء فان الملك فيه ليس بلازم حتى لو قال ان اشتريت عبدا
فامراته طالق فاشتراه لغيره يحنث في يمينه فضلا من اشتراط الغنى وموضح ذلك ما حكي عن الشيخ
ابي بكر الاسكاف انه كان اماما ببلخ وله بواب يقال له اسحق فاذا اراد تفهيم اصحابه هذه
المسئلة يدعوه ويقول له هل اشتريت بمائتي درهم فيقول نعم بل بالوف ثم يقول هل ملكت
مائتي درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم يقول لاصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقة
وانفق على نفسه فثبت ان المراد بمثله المجتمع في الملك دون المتفرق عرفا وهذه المسئلة تسمى
اسحاقية وهذا اذا كان العبد منكرا اما اذا كان معينا بان اشار الى عبد وقال ان اشتريتك
او ملكتك فانت حر والمسئلة بحالها يعتق في الوجهين لان هذا العرف انما ثبت في المنكر دون
المعين اذ في المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد ثبت ملكه في المتنازع وان كان في ازمنة متفرقة
فبقي على اصل القياس وقال صاحب التنقيح هذا بناء على ان بقاء المشتق منه شرط صدق المشتق

المشتق بطريق الحقيقة اما بعد الزوال فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية
ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا واما لفظ المالك
فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ولغة وهذا يشكل بما اذا عقد يمينه على ملك عبد معين وايضا
يلزم ان يكفر عن العتق في مسألة الملك قياسا واستحسانا والعتق في مسألة الشراء بعكسه
وقد صرح الفقهاء به بخلاف ذلك قوله فان عنى باحدهما الاخر هذا هو التفريع يعني
لو قال في الصورة الاولى عنيت بالشراء الملك وفي الثانية عنيت بالملك الشراء يعمل بنيته
في الصورتين اي يصدق ديانة لانه استعار العلة للحكم في الاولى والحكم للعلة في الثانية لكن
لا يصدق في القضاء فيما فيه تخفيف عليه وهو ان يريد بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع للتهمة
لا لعدم صحة الاستعارة وفيما فيه تشديد عليه وهو ان يريد بالملك الشراء يصدق قضاء
ايضا لانتفاء التهمة قوله والثاني اي النوع الثاني من الاتصال من حيث السببية اتصال
الفرع اي المسبب بسبب محض (لفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيره) بدون علة المتسم
فقوله محض احتراز عنها اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب المحض عندهم لم لا يكون
مضافا اليه لان العلة يتخلل بينه وبين الحكم والمراد بالسبب هنا ما لا يكون علة موضوعة
للفرع لا لم لا يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس شرطا فيها وحاصل الفرق بين العلة
والسبب ان ما يفضي الى الشيء ان كان افضاؤه داعيا سمي علة والا سمي سببا محضا كاتصال ثبوت
ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة كالبيع والهبة فان بالبيع والهبة يثبت ملك الرقبة
وبواسطته يثبت ملك المتعة في محله حتى يحل له الانتفاع بعده بدون النكاح وكان البيع
والهبة سببا لثبوت ملك المتعة لكونه مفضيا اليه في الجملة وكاتصال زوال ملك المتعة
بالفاظ العتق تبعا لزوال ملك الرقبة فانه اذا قال انت حرة مثلا يزول به ملك الرقبة
وبواسطة زواله ملكه عن محله حتى لا يحل له الاستمتاع الا بالنكاح فكان لفظ التحرير سببا
ايضا لافضائه اليه في الجملة وقوله تبعا لملك الرقبة تعليل للصورتين وقوله زوالا وثبوتا
من اللف والنشر الغير المرتب حتى لو قال اعتقتك واراد به الطلاق يقع الطلاق ولو
قال وهبت نفسي منك ينعقد النكاح قوله وانه يوجب استعارة السبب للمسبب دون
عكسه الا اذا كان السبب مختصا به كقوله اعصر خمرا وينزل لكم من السماء رزقا والمعنى
منه ما سبق ان مبنى الاستعارة على الافتقار والافتقار منهما من جانب المسبب لافتقاره
الى سببه لكونه اثرا واما السبب فمستغن عنه لان افتقار الاثر الى المؤثر باعتبار ان الاثر
مقصود منه حتى لا يعتبر المؤثر بدونه والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض ولهذا يتحقق
الشراء بدونه بان اضيف الى الامة المجوسية والاخت من الرضاع والعبد بخلاف العلة مع

المدلول لما بينا واذا كان كذلك لا يصير المسبب متصلا بالسبب في تلازمه اليه لعدم افتقاره اليه فلا يجوز
استعارة المسبب للسبب فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم
للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا فاذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الاستعارة من اللازم فيجوز
واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة هذا غاية التحقيق في هذا الموضع وعند نظر فانه ينتقض
بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها قوله وحكم المجاز ثبوت ما استعير له اللفظ خاصا
كان ذلك اللفظ او عاما خلافا لبعض اصحاب الشافعي في العموم وانما قلنا ان عموم الحقيقة لم يكن
لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة يدل على ذلك فاذا وجد هذا الدليل في المجاز والمحل يقبل العموم
يثبت فيه صفة العموم كما يثبت في الحقيقة ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رض لا تبيعوا
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله الصاع اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع
غير مرادة منه فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع بل المراد ما يحله مجازا بطريق
اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه اسم جنس محلى بلام الاستغراق لعدم المعهود فيعم جميع ما يحله
مطعوما كان او غير مطعوم فيدل بعبارته وعمومه على جريان الربوا في غير المطعوم كالجص والنورة
كجريانه في المطعوم كالحنطة وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه صار تقدير الكلام ولا ما يكال
بالصاع بما يكال بالصاعين وابى الشافعي عموم هذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه
لان العموم لا يجري الا في الحقائق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا
المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين قوله ومن حكمه اي من حكم باب الحقيقة والمجاز
استحالة اجتماع مفهوميهما مرادين بان اطلق اللفظ واريد به موضوعه وغير موضوعه معا فذهب الشافعي
وطائفة من العلماء الى جوازه محتجين بانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه يمكننا ارادة معان مختلفة
من لفظ واحد كما يمكننا ارادة معان متفقة وانكار هذا الجواز انكار امر ضروري وللمانعين مسلكان
احدهما مسلك الامتناع العقلي وهو اختيار المحقق واستدلوا عليه بان الحقيقة ما ثبت واستقر
في موضعه الاصلي والمجاز ما جاز وازيل عن موضعه الاصلي الى غيره فلو اريد من اللفظ الواحد المعنى
الحقيقي والمجازي في حالة واحدة يلزم الازالة عن موضعه مع الاستقرار فيه في حالة واحدة وانه محال وهذا
المسلك ضعيف اذ لا نسلم ان الحقيقة مستقرة في موضوعه حقيقة والمجاز منزل عن موضوعه كذلك وح لم لا يجوز ان
يتلفظ به ويراد موضوعه وغير موضوعه فلا بد من دليل وثانيهما انه بموضوعه كذلك وح لم لا يجوز لم يتلفظ به
ويراد موضوعه وغير موضوعه في مسلك الامتناع اللغوي فان ارباب اللغة وضعوا الحمار للبهيمة المخصوصة
وحدها وهو في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم
منه البهيمة والبليد معا وكذا القول في كل لفظ واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز
ويمكن ان يستدل عليه بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما
او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول وانما قلنا انه لا يجوز حمله على مجازه لان شرط
الحمل على المجاز حصول القرينة المانعة اتفاقا واما انه لا يجوز حمله عليهما فلما ذكرنا الان لان المجموع من حيث
هو ليس حقيقة له اذ المقدر خلافه فيكون معناه المجازي وقد فات شرط الحمل عليه واما انه لا يجوز ان لا يحمل

في الحمل على واحد منها لان على هذا التقدير يكون مهملا او مجملا وذلك خلاف الاجماع وهذا برهان بديع قد
استنبطه لكنه منتقض بالكناية ويمكن الجواب بتخصيص المدعي قوله ولهذا قال محمد رح الخ ولان الجمع بين
الحقيقة والمجاز متعذر قال محمد في الجامع اذا اوصى رجل بثلث ماله لبني فلان وله بنون وبنو بنيه كان
المال الموصى به لبنيه دون بني بنيه لان بعضه حقيقة وهم الذين انخلقوا من مائه واما مطلق على من انخلقوا
ممن انخلق من مائه فتجوز وقد اريدت به الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يلزم عليه ما اذا كان في الورثة بنات
وبنات ابن حيث يستحق نصيب البنات وهو الثلثان بقوله تع وان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما
ترك لانا لا نسلم ان استحقاق اولاد الابن بهذا النص بل بالسنة وهو ما روي ان النبي عم اعطى بنت
الابن السدس عند وجود بنت الصلب ولو سلم ذلك لكن النص جاء بلفظ النساء دون البنات
ولو اوصى حر الاصل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد وهذا المعتق اعتق غيره يكون نصف
الثلث للمعتق والنصف الاخر يرد الى ورثة الموصي ولا يكون لموالي مولاه شيء لان مواليه حقيقة فمن
باشر الموصي اعتاقه وانما يطلق على موالي مواليه مجازا فكانت الحقيقة اولى بالتقديم حتى لو لم يكن احد
سواهم كان الثلث لموالي مواليه لتعين المجاز مرادا ح فان قلت ان الموالي حقيقة لمن باشر
اعتاقهم لكن المفروض ان له معتقا واحدا فيكون ذكر الجمع وارادة المفرد وذلك من قبيل المجاز ايضا
قلت فرق بين ارادة المعنى الحقيقي ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول ولعله
انما اراد معناه الحقيقي لان بعض افراده موجودة وبعضها منتظر الوجود اذ الاعتاق مندوب اليه وفي
الوقت سعة وانما قيد بقوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا
بالميراث وانما قيد بقوله ولا معتق له لانه لو كان له معتق لا يصح الوصية الا ان يبين ذلك في حياته لان
المولى ينطلق على الاعلى والاسفل بالاشتراك فقد بينا انه لا عموم له ولا يمكن القول بالتعيين بالتامل
في مقصود الموصي لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى مجازاة للانعام ومنهم من يقصد الاسفل
تتميما للاحسان وانقطع رجاء البيان بالموت فكان الموصى له احدهما وهو مجهول فوجب الحكم بعدم
صحة الوصية لان التمليك للمجهول لا يصح واعترض عليه بانه لو حلف لا يكلم موالي فلان يتناول
فيه الاعلى والاسفل حتى لو كلم احدهما يحنث فاجاب بان ما اليه في هذا الكلام نكرة في موضع النفي
فيفيد العموم وانما قلنا انه نكرة لانه في قوة قوله احد مواليه فلو صرح بانه لا يكلم احد مواليه يحنث
بايهما كلم فكذلك هاهنا بخلاف ما لو اوصى لاحد مواليه حيث تبطل الوصية وظن بعض الناس ان هذا
من قبيل القول بجواز عموم المشترك في موضع النفي كما هو مذهب بعض الناس الا انه قليل بقوله
لانه نكرة في موضع النفي فما دفعه قوله وانما عممنا الامان الخ اورد هنا مسائل تتراءى ان فيها
جمعا بين الحقيقة والمجاز مع الجواب عنها منها اذا قال الكافر امنونا على ابنائنا وموالينا
فانه يثبت الامان لابناء الابناء ولموالي الموالي استحسانا كما يثبت للابناء والموالي وفيه جمع
بين الحقيقة والمجاز فاجاب بان اسم الابناء والموالي يتناول كل واحد منهما الفروع فان بني الابن
ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وبنو تميم قال الله تعالى يا بني آدم وكذا معتق معتق

الوجل بسبب الله بالولاء مجازا فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم ايا لم مجازا لكن
بقي مجرد تناول الاسم شبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت فعلى هذه المشابهة فيثبت
الامان لهم لان ذلك يكفي لعصمة الدم بطريق السعه لان عصمة الدم ما يثبت بالشبهات الا يرى ان
المسلم اذا قال للكافر انزل لاقتلك او دعاه الى نفسه بالاشارة بان يشير اليه اي تعال تعال
وظنه الكافر امانا فانه يثبت الامان نظرا الى صورة المسالمة وان كان ذلك مخاصمة حقيقة
فعلم ان اثبات الامان للفروع باعتبار الشبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز ولم يعتبر
هذه الشبهة في الوصية وما يضاهيها لانها لا تثبت بها فان قلت ما ذا عاملهم الى العدول
عن الوجه الظاهر وهو لزوم حمل الابناء على الفروع كما في قوله تع يا بني آدم حتى يشمل اللفظ
الابناء وابناء الابناء من غير جمع بينهما قلت كون الابن بمعنى الفرع بمنزلة المجاز بدليل
نادر الذهن عند العراء عن القرينة الى مفهومه المتعارف الا ترى انه لو كان مساويا في
الاستعمال لكان مجملا والاجماع منعقد على خلافه واذا كان الامر كذلك لا يصار اليه الا
عند القرينة وقد انتفت ههنا بخلاف قوله يا بني آدم لوجود القرينة ثمة على انه على ذلك
التخريج لا يتاتى له الفرق بين مسئلة الوصية للابناء والاستيمان لهم وبين الاستيمان
لهم للجدات والاجداد وبين هذه المسئلة ايضا هذا التخريج لا يتاتى في الاستيمان على الموالي
فيحتاج معه الى القول بالشبهة فخرج المسئلة مقصرا للمسافة قوله وانما نزل اعتبار هذه
الصورة جواب سوال يرد على هذا الجواب وهو ان قوله فاذا اعتبرتم صورة الاسم شبهة
عصمة الدم على الابناء والموالي ولم تعتبروها في الاستيمان على الاباء والامهات في حق
الاجداد فانهم اذا قالوا آمنونا على ابائنا وامهاتنا لا يثبت الامان على الاجداد
والجدات مع ان الاسم يتناولهم صورة ايضا فاجاب بان اعتبار الصورة لثبوت الحكم
في محل آخر غير محل الحقيقة لا شك انه بطريق السعه فاعتبر ذلك في محل هو تبع من كل وجه
وهو ابناء الابناء فلا يلزم من ذلك اعتباره في محل هو اصل من وجه وهو الاجداد والجدات
فسقط بهذا التقرير ما قيل انهم وان كانوا اصولا في الوجود اتباع من حيث التناول
والتحقيق هنا ان اثبات الامان بهذا الطريق اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم
يوجد معارض كما في جانب الابناء اما اذا وجد له معارض فلا كما في جانب الاباء
فان جهة كون الحل باعتبار الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فجهة كونه اصلا من حيث
الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به ولا يلزم علينا ان المكاتب اذا اشترى اباه يصير
مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان ههنا كذلك لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول
الجد ظاهرا وان الامان هل يثبت له ابتداء بصورة الاسم لا ان يثبت له من جهة الابن
بطريق السراية والكتابة انما تثبت بطريق حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليها فلم تكن من جنس ما نحن فيه

منه ومنها ما قيل انه هذا الجواب منقوض بقوله تع حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الام والجدة والبنت
والحافدة وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واجاب عنه بانا لا نم ان حرمة الجدة والحافدة
تثبت بهذا الطريق لجواز ان تكون ثابتة بالاجماع او بعين هذا النص باعتبار ان الام
في اللغة الاصل والبنت الفرع فقضاء كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه ...
الجمع بين الحقيقة والمجاز وبما ذكر من التقرير سقط ما اشتهر بين الاذكياء ان هذا
الجواب منقوض بمسئلة الاستيمان على الاباء والامهات لانه خارج عن قانون التوجيه
لا يقال فيه عدول عن الابتداء هكذا لما ثبت ان الاب والام هو الاصل لغة ما اي قوله تع
هن ام الكتاب اي الاصل الذي يؤول اليه المتشابهات وقال تع واله ابائكم ابراهيم واسماعيل
واسحق اي اصولكم فهلا حملتم الاباء والامهات على الاصول في قوله آمنونا على ابائنا و
امهاتنا حتى يشتمل الكل بهذا الطريق ويثبت الامان فيه لانا نقول حمل الاب والام
على الاصل بطريق المجاز بالدليل الذي ذكرناه في الابن فلا يصار اليه الا عند القرينة
وقد انتفت ههنا بخلاف الآيتين فان القرينة فيهما موجودة ومنها اذا حلف لا يضع
قدمه في دار فلان ولم ينو شيئا فانه يحنث اذا دخل دارا يسكنها فلان ملكا او عارية
او اجارة ويحنث اذا دخلها حافيا او راكبا وفيه جمع بينهما لان دار فلان حقيقة في الملك
والتي يسكنها باجارة او بعارية مجاز لصحة النفي في غير الملك دونه ووضع القدم حقيقة
فيما اذا كان حافيا ومجاز فيما اذا كان راكبا فاجاب بان هذا ليس من قبيل الجمع بل باعتبار
عموم المجاز اي صار الملفوظ مجازا عن شيء وذلك الشيء عام بيانه ان مقصود الحالف معتبر
في باب الايمان ومقصوده من دار فلان نسبة السكنى اي كون الدار منسوبة الى فلان نسبة
السكنى اما حقيقة على الرواية التي لا يحنث بالدخول في دار مملوكة لفلان مسكونة لغيره او تقديرا
على الرواية التي يحنث وانما قلنا مقصوده ذلك لان الدار لا تهجر ولا تعادي لذاتها بل لبغض
صاحبها فيكون الباعث على هذا اليمين هو الغيظ اللاحق من فلان وفي ذلك لا تفاوت بين
انواع السكون لوجود نسبة السكنى في الجميع فتعم لعمومها وكذا المقصود من وضع القدم الدخول
بطريق اطلاق اسم السبب وارادة المسبب مجازا لان حقيقته مهجورة عادة حتى لو وضع قدمه
ولم يدخل لا يحنث فصار تقدير كلامه لا ادخل مسكن فلان فيتناول افراد الدخول فيحنث باي
فرد وجد منه باعتبار عموم المجاز لا باعتبار ان يكون وضع القدم حقيقة وغيره مجازا حتى يلزم
الجمع بينهما اذ المراد من افراد الدخول ان يكون حافيا ومنتعلا وراكبا ومن انواع السكنى ان يكون
ملكا وعارية واجارة والضمير في لعمومهما يرجع الى الدخول والنسبة قوله وهو نظير ما لو

الجميع بين الطريق لا بطريق

اى عموم المجاز ونظيرها نظير ما اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم ليلا او نهارا
يعتق لانه اريد من اليوم الوقت فيكون هذا عموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة والمجاز وتحقيقه ان
اليوم يستعمل للنهار خاصة قال الله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة ويستعمل للوقت
المطلق كما في قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره اريد به مطلق الوقت لان من فر من الزحف ليلا
او نهارا يلحقه هذا الوعيد وقال ان عمر يوم علينا ويوم لنا ويوم نساء ويوم نسر والمراد
به مطلق الوقت واذا شاع استعماله فيهما فلا بد من ضابطة يمتاز به احدهما عن الاخر فنقول اذا
قرن بفعل ممتد اعني يكون مما يصح فيه ضرب المدة كاللبس والركوب والامر باليد فانه
يقال لبست يوما وركبت يوما وامرك بيدك يوما يراد به النهار للتناسب اذ كلاهما ممتدان
واذا قرن بفعل لا يمتد اى لا يقبل التاقيت كالدخول والخروج والتحرير يراد به مطلق الوقت
للتناسب اذا عرفت هذا فقول اليوم في مسئلتنا قرن بفعل لا يمتد وهو التحرير فصار عبارة عن
الوقت والوقت يعم الليل والنهار فيعتق في الوجهين لعموم الوقت لا للجمع بين الحقيقة والمجاز
اعلم ان اليوم في مسئلتنا قرن بالحرية والقدوم وكلاهما غير ممتد ولكن المنظور الحرية وعليه اعتماد
والد الشيخ في الهداية لان فيه عملا بالادلة فانه مظروف وصيغة لوقوعه فيه وصورة لانه مؤثر في
انتصابه وبعض المشايخ نظروا الى المضاف اليه وهو سهو فان الرواية محفوظة عن القاضي
الامام ظهير الدين ان من قال لامراته امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان يوما ولم تعلم
بقدومه حتى جن الليل لا خيار لها فلو كان الاعتبار للمضاف اليه لم يسقط الخيار وقال
الفاضل السمرقندي في هذا الضابط بحث لانه يوجد عند الممتد غير النهار كثيرا وفي غير الممتد
النهار كذلك الاول كقوله اركبوا يوم يأتيكم العدو وعليكم بحسن الظن بالله يوم حضركم الموت
الثاني كقوله انت حر يوم يصوم الناس وانت طالق يوم تنكسف الشمس وامثال هذه مما لا
تحصى ثم قال العجب انهم جعلوا قوله امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض انما يحصل
في آن وانما الامتداد لكونه مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلنا اما الاول فلا يرد
علينا لانا لم ندع ان اليوم لا يحتمل في الممتد غير النهار وفي غير الممتد غير مطلق الوقت الا يرى
انه لو نوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان
النهار صدق ديانة وقضاء بل حملنا اليوم على ما بينا عند عدم مرجح آخر فاذا وجد مرجح
آخر يحمل على ما اقتضاه ضرورة في الاشياء التي ذكرها من هذا القبيل واما الثاني فكذلك
لان الممتد عندهم ما يصح فيه ضرب المدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك
يوما او شهرا ويصير الامر بيدها في ذلك الزمان دون غيره وغير الممتد ما لم يصح فيه ذلك
والعتق كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا كان ذكر المدة لغوا وكان العبد عتيقا ابدا الا ان
الغفلة عن هذا الضابطة تورث التعجب قوله وانما يصح نية اليمين في النذر اشارة الى

مم ح

اليمين والنذر

مطلب موجب النذر واليمين

الى جواب اشكال الخامس وتوجيهه ان من قال لله علي ان اصوم رجب فهذه المسئلة على ستة
اوجه على ما عرف والاشكال في وجهيها وهو ما نوى به اليمين ولم يخطر بباله النذر او نواهما
معا اى نوى ان يكون يمينا او نذرا الاخير وفيهما يكون يمينا ونذرا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
لان النذر واليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات
وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوات واختلاف احكامهما يدل على اختلاف
ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية ولليمين مجاز لتوقفه عليها والتوقف
على القرينة من امارات المجاز فاذا اريد به النذر واليمين كان جمعا بينهما فاجاب بانه انما يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز لو كانا مرادين من لفظ واحد وليس كذلك بل النذر بحسب الصيغة واليمين
بموجبه بيان ذلك ان النذر ايجاب المباح اذ لا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك لان
النذر بما هو واجب في نفسه لا يجوز على ما عرف وايجاب المباح يستلزم تحريم ضده لا محالة وهو الترك لان
وتحريم المباح يمين لان النبي عم لما حرم مارية على نفسه او العسل سمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه
الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم حتى روي عن مقاتل رحمه الله انه عم اعتق رقبة في تحريم مارية فيصلح ان يكون هذا الكلام يمينا بواسطة
الموجب لا باعتبار الصيغة حتى يلزم الجمع بينهما ومثل هذا كثير فان شراء القريب سمي اعتاقا شرعا
قال عم شراء القريب اعتاق ويستحيل ان يكون الشراء الموجب للملك بصيغته اعتاقا مزيلا له
لكنه اعتاق بموجبه لان موجب الشراء ثبوت الملك والملك في القريب يوجب العتق فكان اعتاقا
بموجبه وان كان شراء بصيغته وهذا كذلك واعترض عليه بوجهين احدهما انه ان كان هذا موجبه
يكون يمينا وان لم ينو كما في شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا
بين الحقيقة والمجاز وقد استحسنه صاحب التنقيح حتى اختار الشق الثاني فقال لا جمع بينهما
في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان هذا
الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشاآت يمكن ان يثبت المعنى الحقيقي وان لم ينو والمجازي اذا اراد
وفيه نظر لان هذا قول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو خلاف المذهب على انه لا يصلح محلها عما اذا
نواهما والجواب الصحيح عنه ان يقال لا نسلم انه ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما
يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما
عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى فحينئذ يكون التحريم
الثابت فيه يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح يمينا فلا يعتبر ما
لم يوجد النية بخلاف مسئلة الشراء فان ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول

ان ح

ان ح

نداء او لم ينو والاعتراض الثاني انه لا يندفع الجمع بما ذكرتم من التقرير لان ثبوت اليمين لما توقف
على الارادة وقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العباده المسماة وغير موضوعه وهو
اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم الا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو المجوز
للمجاز ولم اظفر بجواب شاف لهذا الاعتراض عن السلف. ه ولا يخفى ان هذا الاعتراض انما
يرد لو كان لهذا الكلام معنيان الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو تحريم المباح
وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير الى انه ليس المراد من هذا الكلام غير ايجاب المباح الذي
هو موضوعه لكن لايجاب المباح صلاحية لان يكون يمينا عند النية فلا يكون الجمع بين الحقيقة
والمجاز بل يكون نذرا نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب لا نظرا الى الحكم كما ظنه
العلامة التفتازاني اليه اشار فخر الاسلام حيث قال نذر بصيغته يمين بموجبه وهو الايجاب
كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى يراعى فيه شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى حتى يراعى فيه
احكام البيع وكالاقالة فانها فسخ نظرا الى اللفظ بيع نظرا الى المعنى حتى يراعى فيها احكامها
حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين فالحاصل ان الجمع انما يكون
لا بين المعنيين ولم يرد بهذه الصيغة الا معنى واحد وهو ايجاب المباح سلمنا ذلك لكن
لا نسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهي لا تنافي ارادة الحقيقة
كما عرف في علم البيان فان قلت العلماء لم يعتبروا ذلك قلت لا نسلم ذلك بل صرح بذلك
العلامة في الكافي فيمن قال لله علي المشي الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية وبالله
التوفيق ح ا ه ومن حكمه اي ومن حكم باب الحقيقة والمجاز انه متى امكن العمل بها لا يصار
الى المجاز لانه خلف عنه ولا وجود للخلف مع وجود الاصل فلا يكون اللفظ عند الاطلاق
مجملا كما زعم البعض لانه متعين اما للحقيقة عند عدم القرينة واما للمجاز عند وجودها
والمجمل ما لا يمكن العمل به الا بالبيان ولذلك قلنا لا تنعقد الاجارة في المملوك بلفظ البيع
بان قال بعت منك هذا العبد اذ المملوك محل البيع فلا يصار الى المجاز بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى المنفعة حيث لا يصح لا بيعا ولا اجارة اما بيعا فظاهر واما اجارة
فلان الشرع جعل عقد الاجارة العين اذ المنفعة معدومة حالة العقد فيكون اضافة
العقد الى المنفعة تغييرا لحكم الشرع فلا يجوز ومتى كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة حمل
اللفظ على مجازه احترازا عن الالغاء والمتعذر ما لا يتوصل اليه الا بمشقة والمهجورة ما تركه
الناس عادة وان تيسر الوصول اليه وقال بعض المشايخ المتعذر ما لا يتعلق به حكم وان
تحقق والمهجور قد يتعلق به حكم اذا صار فردا من افراد المجاز مثال الاول من حلف لا ياكل
من هذه النخلة فان اكل عينها متعذر فيحمل على ثمرها حتى لو تكلف واكل عين النخلة لا يحنث

المراد ح

محل ح

لا يحنث في الصحيح فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع ههنا فان المحلوف عليه عدم الاكل وهو غير
ممتنع بل الاكل كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في الفعل كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير
ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا عادة لا يكون ممنوعا عنه باليمين ومثال الثاني ما اذا
حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقته غير متعذرة لكن مهجور استعماله فيها عادة فيحمل
على مجازه وهو الدخول حتى لو دخل حافيا يحنث لا من جهة كونه حقيقة بل من جهة ان ذلك صار فردا
من افراد مجازه كما سبق وفيه نظر لان حقيقته المهجورة بمجرد وضع القدم ولا يحنث به وانما يحنث
بالدخول حافيا لعموم المجاز لو لم وعلى هذا التوكيل اي بناء على ان عند هجران الحقيقة يصار
الى المجاز قال علماؤنا الثلاثة اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه ينصرف الى مطلق الجواب مجازا
استحسانا حتى لو اقر على موكله يجوز خلافا لزفر والشافعي به اطلاقا لاسم السبب وهو الخصومة
على المسبب وهو الجواب او لان الجواب انما يترتب على خصومته فيكون من باب المشاكلة
لقوله تعالى ومكروا ومكر الله وانما صرف عن الحقيقة اذ الخصومة منازعة وهي حرام شرعا قال الله تعالى
ولا تنازعوا او لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن به انه مملوك للموكل
انما هو الجواب لانه اذا عرف ان الخصم محق لا يملك الانكار شرعا وكان مهجورا شرعا كالمهجور
عادة لان العقل والدين مانعان من ذلك فحمل على مجازه وهو الجواب وهو بعمومه يتناول
الاقرار والانكار لانه كلام يستدعي كلام الغير ويطابقه ماخوذ من جاب الفلاة اذا قطعها سمي
به لان كلام الغير ينقطع به وذلك قد يكون بلا او بنعم غير ان عند ابي يوسف رح اقراره يجوز في مجلس
القاضي وفي غير مجلسه لانه قائم مقام الموكل فيملك ما يملكه وقالا الجواب المعتبر في الحكم هو الجواب
في مجلس القضاء فيتقيد به والذي يوضح ان المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة ان من حلف لا يكلم هذا
الصبي لم يتقيد بزمان صباه مع اقتضاء الحقيقة ذلك حتى لو كلمه بعد كبره حنث في يمينه لان هجران الصبي
لصباه يمنع الكلام معه حرام شرعا لقوله عم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك
الكلام ترك الترحم فصرنا الى المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشريعة كما صرنا اليه عند هجران الحقيقة
عادة وطبيعة كانه قال لا اكلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم المقيد على المطلق فان قيل لا نسلم ان
عدم تقييد اليمين بصفة الصبا لما ذكرتم بل باعتبار ان الصيغة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر
ولهذا لو حلف لا اكلم هذا الشاب لم يتقيد بصفة الشباب على انه منقوض بما لو حلف لا اكلم صبيا
حيث يتقيد بالصبا وان كان هجران الصبي مهجورا شرعا والجواب اما عن الاول فهو ان الصفة
في الحاضر انما يكون لغوا اذا لم يصلح داعية الى اليمين كالشباب مثلا لان الصفة في لا يكون
للتقييد ولا للتعريف لحصوله بما هو اقوى منها وهو الاشارة اما اذا صلحت داعية الى اليمين فلا

لانها تصلح للتقييد ولهذا لو حلف لا ياكل من هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لم يحنث وصفة الصبا
داعية الى اليمين طبعا لان الصبي لسفاهته وسوء ادبه يهجر شرعا لكان شيعه ولولا ان الهجران
الشرعي سبب للصير الى المجاز لما صير الى المجاز هاهنا واما عن لهو انا لانه ح لم يهجر شرعا
اذا انعقد عليه اليمين قصد الا ينعقد عليه الا يرى ان من حلف لا يزني ولا يشرب الخمر يحنث
بالزنا والشرب قال الفاضل السمرقندي ره وفيه بحث لانه لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم
ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة
المومن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلثة وهذا
كلام عجيب ولعله الالتفات في امثاله الى مباشرة المحظور قصدا ووجوب الاحتراز عنه واما
ما ثبت بطريق التضمن فليس بمعتبر ولا يلتفت اليه اذ كم من شيء يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا
كتضحية الجنين وبيع الشرب والطريق ولذا قالوا الضمنيات لا تعلل الا يرى انه لو اشار الى
صبي وقال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الهجران لانه ضمني ينفصل
عنه بعد البلوغ فلم يلتفت اليه على ان ترك التوقير وهجران المومن قد ينفك عن الذات بان لا يعيش
الى الكبر فلا يكون لازما حو له فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اعلم ان الحقيقة اذا كانت غير
مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق وان كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا في الاستعمال سواء
او يكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبرة للحقيقة بالاتفاق ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا
ف فهكذا لكن عند ابي حنيفة وعندهما العبرة للمجاز حتى اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة ولا نية
له فعنده انما يحنث باكل عين الحنطة ولا يحنث باكل الخبز لان الحقيقة مستعملة اذ الحنطة عينها
ماكول عادة مقلوة ومطبوخة ونيا حبا حبا عند الحاجة وعندهما يقع على مضمونها مجازا
حتى يحنث باكلها وبما يتخذ منها كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها لان المتعارف من قولهم اهل بلده
كذا ياكلون الحنطة اي طعامهم من اجزاء الحنطة لا من الشعير وكذا اذا حلف لا يشرب من الفرات
فعنده يقع على الكرع خاصة لان الشرب من الفرات حقيقة الكرع لان من لابتداء الغاية وهذه
الحقيقة مستعملة فان النبي عم مر بقوم فقال هل من ماء عندكم في شن والا كرعنا في الوادي
وهو علاوة اهل الوادي فكان اللفظ مجرى لاهلها وعندهما يحنث بالاغتراف منه كما يحنث بالكرع
اذ المراد منه في العرف شرب ماء منسوب الى الفرات بطريق اطلاق اسم المحل على الحال فانه
يقال بنو فلان يشربون من الفرات ويراد به ما ذكرنا او بالاخذ بالاواني لا ينقطع هذه النسبة
فوجب حمل الكلام على المتعارف فيحنث بالامرين لعموم المجاز وان شرب من نهر ياخذ من الفرات
لا يحنث لانقطاع النسبة فخرج من عموم المجاز بخلاف ما لو حلف لا يشرب من ماء الفرات فانه يحنث

فانه يحنث بالكرع والاغتراف والشرب من نهر ياخذ من الفرات اتفاقا كذا في الجامع الكبير
والفرق على قولهما ان هذا بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى العلاقة وهو نسبة المجاورة فيحنث
وان انتفت هذه النسبة بخلاف مسئلتنا فانه بطريق المجاز فلا يحنث اذا انتفت تلك النسبة
لعدم دخوله تحت عموم المجاز فان قيل لا نسلم ان حقيقة الشرب من الفرات هو الكرع بل شرب
جزء من الفرات اقتضاء كلمة من ذلك كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرامة فان
حقائقها الكل عن ما دخل عليه كلمة من فكذا هاهنا وهذا الدليل عليه الاجماع وذلك ظاهر
والكتاب قال الله تع فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده
ثم قال فشربوا منه الا قليلا قال صاحب الكشاف اي كرعوا فيه الا قليلا لم يكرعوا الا اغترافا
يدل على ان حقيقة الشرب منه هو الكرع وضرب من المعقول وهو ان من كرع في الفرات
لا يصح ان يقال ما شرب منه ولو تناول من غير الفرات يصح ان يقال ما شرب منه وذلك امارة
المجاز بخلاف تلك المسائل فان من اكل من غير النخلة او الكرمة بالتكلف لا يصح ان يقال ما اكل
منها وذلك امارة الحقيقة والمعنى فيه ان كلمة من في هذه المسائل تبعيضية لانه يتصور تناول
عينها بخلاف مسئلة الشرب فانه انما يكون في المايعات فيكون من فيها ابتدائية لا تبعيضية كما
توهمه صاحب الهداية فتامل فيه بعين الانصاف واياك ان تسلك مسلك الاعتساف فانه بحث
دقيق وان تكتب بالذهب حقيق قال لماله مه من الجواب بعد السوال من اهل الذكر البحث
به بعد طول الممارسات والفكر [illegible] وهذا يرجع الى اصل اي هذا الاختلاف يرجع الى اصل
مختلف فيه بينهم وهو ان المجاز خلف من الحقيقة في التكلم ام في الحكم اعلم انه لا خلاف ان المجاز خلف
عن الحقيقة وان شرط الخلف انعدام الاصل في الحال مع امكان وجوده في نفسه لكن اختلفوا في كيفية
الخلفية فعندهما الخلفية في حق الحكم اي ثبوت الحكم المجازي بقوله هذا ابني خلف عن ثبوت الحكم الحقيقي
اذا عرفت هذا فنقول اذا قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لا يعتق عندهما لان المجاز لما
كان خلفا عن الحقيقة في ايجاب الحكم عندهما ومن شرط المصير الى الخلف لم ينعقد السبب في ايجاب الحكم
الاصلي على احتمال ثبوته ومنع وجوده بعارض كما اذا قال لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف
النسب من الغير هذا ابني فانه يعتق لامكان اصله لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او الوطي
بالشبهة لكن امتنع ثبوته لعارض شهرة نسبه من الغير فيجعل مجازا عن حكم الحقيقة وهو الحرية وكما
في الحلف على مس السماء فانه ينعقد في حق الخلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الاصل وهو البر
اذ مس السماء ممكن عقلا ثم قوله هذا ابني لا كبر سنا منه لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البنوة اذ يستحيل
ان يكون ابن خمسين سنة مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة فلا يجعل مجازا عن حكم الحقيقة كالغموس لما لم ينعقد

للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة والقايل ان يقول ينتقض هذا
الاصل على قول ابي يوسف رح بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء
فيه فانه قال بانعقاد اليمين ثمه ليظهر اثره في حق الحلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل
حقيقة حرر هو وعند ابي حنيفة رح المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم فبعض الشارحين فسرها بان لفظ
هذا ابني في اثبات الحرية خلف عن لفظ هذا حر وهذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت
بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما
لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه فمعنى المص معنى ان التكلم اشارة الى رد
هذا التفسير والحق ما اختاره المص ان التكلم بهذا ابني اي الحاصل بالتكلم وهو قوله هذا
ابني مرادا منه البنوة اصل والتكلم به مرادا به الحرية خلف ثم يثبت الحكم في المحل المجازي بناء على
صحة التكلم بالاستبداد لا خلفا عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة في محلها بناء على صحة التكلم واذا
كان كذلك يشترط ان يكون الاصل صالحا للايجاب بان يكون مبتدا وخبرا ليكون عاملا في ايجاب
الحكم الذي يعمله المحل بطريق المجاز عند تعذر العمل بالحقيقة فصحت الاستعارة فيه اي فيما ثبت ان عنده
صحة الاستعارة تعتمد صحة التكلم لا تصور حكم الاصل صحت الاستعارة في مسئلتنا وفي قوله عبدي
حماري حر او لفلان علي الف او على هذا الجدار عند ابي حنيفة رح حتى يعتق العبد ويجب الالف لانه يصحح
هذه الكلمات لفظا وان تعذرت حقايقها بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب والمطلق
على المقيد لا بطريق الاستعارة التبعية كما ظنه صاحب التنقيح رح لان العلاقة ليست مشابهة الحرية
بالبنوة وعندهما لما لم يكن الاكبر منه سنا وكذا مطلق احدهما وهو الاحد لا على التعيين قابلا
لحكم الحرية والاقرار لغا الكلام ولم يصر الى المجاز قوله واعتبروه بالاستثناء اي لما كان الخلفية
في التكلم تحتاج الى صحة التكلم في الحقيقة ح يصير غيره مجازا عنه عند التعذر سواء كان صالحا للحكم الاصلي
ام لا قياسا على الاستثناء فان من قال لامراته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين
تقع واحدة ذكره في المنتقى والايجاب ما زاد على الثلاث باطل حكما ومع ذلك يصح الاستثناء لانه
من حيث التكلم في مسئلتنا صحيح ايضا وقد تعذر العمل بحقيقته والمجاز متعين فيصار اليه بعينه
والقايل ان يقول هذا الاستدلال غير صحيح لان الكلام في المستحيل الحقيقي والايجاب ما زاد على
الثلاث مستحيل شرعا لا حقيقة فلا يلزم من جواز هذا جواز ذاك وحاصل الخلاف انه اذا
استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي فهل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا
فعندهما يشترط وعنده لا يشترط والحق ما ذهب اليه ابو حنيفة رح لان اشتراط امكان المعنى
الحقيقي للمصير الى المجاز خلاف العربية فان كان ذلك بطريق الاستدلال من مسئلة هذا ابني
للاكبر سنا منه ففيه مناقشة لانه يحتمل انهما انما لم يقولا بالحرية فيه لكونه ظاهرا في التشبيه كقولك

المنتقى اسم كتاب لمحمد رح

كقولك زيد اسد ولو صرح بالتشبيه بان قال هذا كابني لا تثبت الحرية فكذا اذا قال هذا ابني وهذا
الحمل اقرب مما ذكره وامام في الاصغر سنا منه فان الحمل على التجوز وان كان معروف النسب من
الغير لان الولد ممن يتعلق من شخص وان اشتهر نسبه من غيره شرعا فلم يحتج الى التشبيه وهذا
مما الهمت به قوله ولما كانت الخلفية اشارة الى وجه البناء على هذا الاصل وتقريره لما كانت الخلفية
عند ابي حنيفة رح لما كانت بين التكلمين وفيما يرجع الى التكلم الحقيقة اذا لم تكن مهجورة اولى
وههنا الحقيقة مستعملة لا مهجورة فكانت اولى وعندهما لما كانت بين الحكمين وفيما يرجع الى الحكم
المجاز راجح لكونه اكثر فائدة لعمومه او لكونه اسبق الى الفهم لتعارفه قال الفاضل السمرقندي وفيه
بحث لان زيادة الفائدة في المجاز بعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية في التكلم او في
الحكم فاي مدخل للخلفية معه بل الخلفية منافية لدعواهما لان اثبات المعنى المجازي لما كان خلفا
عن اثبات المعنى الحقيقي فيكون الاصل هو المعنى الحقيقي لحمل اللفظ عليه اولى وايضا هذا البحث
لا مدخل له فيما نقل عن ابي حنيفة رح لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى
تكون الحقيقة اولى فما الحاجة الى التخصيص باللفظ في الخلفية فظهر من هذا ان بحث الحقيقة المستعملة والمجاز
المتعارف لا تعلق له ببحث الخلفية ومن ظهر ومن طرفهما حجة معتمدة وقاعدة مطردة وهي ان يقال المجاز
المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية مجاز والحمل على الحقيقة
اولى فعليه ولكن لم يجاب عنه بانا لا نسلم ان ذلك دليل مستقل بدون اعتبار الخلفية في الحكم
اذ لو ثبت ان الخلفية بينهما في التكلم كما قال ابو حنيفة لم يمكن ترجيح المجاز بعموم حكمه فاذا اعتبر
الخلفية في الحكم مقصودا في الكلام امكن الترجيح لعموم المجاز لان دليل الحقيقة وهو الاستعمال في
موضعه الاصلي ودليل المجاز وهو زيادة الفائدة لما اجتمعا في اللفظ والمقصود من اعتبار كل منهما الحكم
كان اعتبار جهة المجاز اولى لزيادة الفائدة فعرفنا انه لا اعتبار لزيادة الفائدة بدون اعتبار
الخلفية في الحكم وان الخلفية لا تنافي دعواهما وان هذا البحث يتاتى على قول ابي حنيفة وايضا لو لم يعتبر
الخلفية لم يتحقق الخلاف في الاكبر سنا منه فظهر بالتامل وما ذكر من الحجة المعتمدة من طرفهما ليست بمعتمدة
لانا لا نسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل عند هجرانها كما صرح به الامام
فخر الاسلام وغيره من الاصوليين وكلامنا في الحقيقة المستعملة وعلى هذا قال ابو حنيفة يجوز الصلوة
باية قصيرة والجمعة بخطبة قصيرة لان المامور به مطلق القراءة والذكر حال الاداء فاقرؤوا ما
تيسر من القران وقال فاسعوا الى ذكر الله ولهذين اللفظين حقيقة مستعملة وهو ما يطلق اسم
القراءة والذكر ومجاز متعارف وهو ما يسمى قراءة وخطبة عرفا والحقيقة المستعملة اولى فلا يجوز
تقييده بالمتعارف وفيه نظر لانه ينبغي ان لا يجوز ما دون الاية ايضا فان حلف ذلك جائز اجماعا

حلف حتى لا يكون الكلام محمولا على حقيقته اتفاقا وعندهما لا يجوز ذلك لرجحان المجاز المتعارف عندهما وفيه اشكال لانه منقوض بما اذا كان حلف لا يقرا القران فانه يحنث بقراة اية وان كانت قصيرة اجماعا قوله ثم جملة ماترك به الحقيقة خمسة انواع عرف ذلك بطريق الاستقرا الاول ماترك بدلالة العادة اى العرف او الشرع لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ماسبق اليه الافهام فاذا تعارف الناس استعمال شئ عينا ونقلوه عن موضوعه اللغوى وهجروا استعماله كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه لوجود اماراتها وهى المبادرة الى الفهم ويكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليه مجازا اذ لا يستعمل الا في الله الا بقرينة وذلك مثل الصلوة والحج والمشى الى بيت الله ونحوها فانها نقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والقصد والمشى الى معانيها الشرعية من الاركان المعهودة والعبادة المعلومة وصارت حقائقها مهجورة حتى لو نذر صلوة او حجا او المشى الى بيت الله يلزم العبادة المعلومة وان لم ينو وكذا لو نذر ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة يلزم التصدق بالثوب للاستعمال منه عرفا وان كان اللفظ حقيقة في غيره حلف في عد قوله على المشى الى بيت الله من هذا القبيل نظر لانه ماترك حقيقته لانه يلزمه الحج ماشيا بل الوجه انه من قبيل الكناية وانه لا ينافي ارادة الحقيقة قوله وكذا لو حلف لا يشترى راسا ينصرف الى ما يتعارف بيعه في الاسواق على حسب ما اختلفوا ويسقط غيره بدلالة العرف ولا يلزم انه يحنث باكل راس الغنم وهو حقيقته لانه موضوعه لان الراس مطلق واريد به المقيد او لانه عام لكونه نكرة في سياق النفى وقد سقط بعضه وكل عام سقط بعضه كان مجازا على اختيار الكرخى رح او لانا لا نم انه مطلق على راس الغنم من حيث انه موضوعه اللغوى بل من حيث انه هو لوله العرف الثانى ماترك بدلالة محل الكلام لان محل الحقيقة لما لم يقبل حكمها للتعذر يعين ارادة المجاز كما لو حلف لا ياكل من هذه النخلة فان يمينه وقعت على الثمر ان كان لها ثمر وعلى ثمنها ان لم يكن حتى لو اكل من عين النخلة لا يحنث ولهذا سقط عموم قوله تعالى وما يستوى الاعمى والبصير اذ ظاهر هذا الكلام للعموم لانه فعل يدل على المصدر لغة تقديره وما يستوى استواء والنكرة في موضع النفى تعم وقد سقط ظاهره وهو حقيقته لان محل الكلام وهو المخبر عنه اى الاعمى والبصير لا يقبل العموم لوجود المساواة في كثير من الصفات فوجب الاقتصار على حكم خاص وهو ما دل عليه مجرى الكلام من نفى المساواة في البصر وبهذا التقرير ظهر بطلان جعل قول من قال ان هذه الاية من قبيل نفى العموم لا عموم النفى قوله وكذا كاف التشبيه لا يوجب العموم حتى لا يصح التمسك بقول عايشة رض سارق امواتنا كسارق احيائنا في ايجاب القطع على النباش لانتفاء المساواة بينهما من جميع الوجوه بالاجماع فيحمل على حكم خاص وهو استحقاق الاثم بخلاف ما قال على رض في اهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون اموالهم كاموالنا ودماؤهم كدمائنا فان له عموما عندنا حتى يقتل المسلم بالذمى ودية الذمى تساوى دية المسلم ويضمن المسلم اذا اتلف

كاف التشبيه لا توجب العموم

اذا اتلف خمر الذمى او خنزيره لان المحل المحل يقبله فلا مانع من حمل اللفظ عليه فان قيل لا نم انه عام بل التشبيه فيه في امر خاص وهو ثبوت العصمة اى لتكون دماؤهم معصومة كدمائنا وساير الاحكام يثبت في ضمنها لا ابتداء قلنا لان ذلك حقيقته وقد بينا انه لا مانع من حمل اللفظ عليها اولانه لا يخ اما ان يكون ثبوت تلك الاحكام للعصمة او للعموم لا يجوز الاول لان ثبوت العصمة لا يستلزم التساوى في الدم كالعبد المسلم فتعين الثانى قوله ومنه قوله عم الاعمال بالنيات رفع عن امتى الخطاء والنسيان سقطت حقيقة كل واحد منهما من حيث ان عين عمل الجوارح لا يحصل بمجرد النية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل واقع والنبي عم معصوم عن الكذب فصار ذكر العمل والخطاء والنسيان مجازا عن حكمه وهو نوعان احدهما حكم العقبى وهو الثواب في العبادات والعقاب في المحرمات وثانيهما حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وهما معنيان مختلفان لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم وهذا لان الثواب يتعلق بصحة العزيمة والجواز يتعلق بالركن والشرط فان من توضا بماء نجس ولم يعلم به حتى صلى ولم يكن مقصرا لم يجز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته وبعكسه لو صلى رياء وسمعة راعيا للاركان والشرايط يجوز حكما ولا يستحق الثواب وكذلك الماثم يتعلق بعزيمته وقصده ارتكاب المحظور حتى لو جرى على لسانه شئ من كلام الناس من غير قصد تفسد صلوته ولا ياثم ولما اختلف الحكمان صار لفظ الحكم مشتركا فلا يصح الاحتجاج به الا بدليل يقترن به يرجح احد محتمليه او لانه لما صار مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعى فلان المجاز لا عموم له وحكم العقبى وهو الثواب او الماثم مراد اجماعا فلم يبق حكم الدنيا مرادا فلم يصح التشبث بالاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثانى على عدم فساد الصلوة بالاكل مخطيا كما ذهب اليه الشافعى رح واعترض عليه صاحب التنقيح بان ماذكرت انما يستقيم لو كان مشتركا لفظيا وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا فعليه هذا الاشكال استشهد الاذكياء ولم يسمع التفصى عنه من زمرة الفضلاء واقول وبالله التوفيق هذا المنع خارج عن قانون التوجيه بيانه ان الشافعى يستدل بالحديثين على ماذكرنا من الاحكام فقال المعلل ردا عليه بانه انما يستقيم الاستدلال بهما ان لو لم يكونا مجملين وهو ممنوع ثم بين وجه الاجمال بان لفظ الحكم مشترك على وجه السند فليس للمستدل ح الا الجواب عن المنع لا منع السند او منعه بوجه اظهر وهو ان الشافعى لما ادعى ان الحكم مشترك معنوى وبنى الاحكام عليه قال علماؤنا انما يصح بناء ماذكرت من الاحكام عليه ان لو لم يكن مشتركا لفظيا وهو ممنوع فح يكون منع المعلل لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا خارجا عن التوجيه على ما لا يخفى على ان

المحسوط

الاضافة نحو قولهم حكم الدنيا وحكم العقبى مبينة لاحد معنييه امارة الاشتراك اللفظي يقال
عين الذهب وعين الميزان وعين الانسان والمتواطي بمعزل من ذلك سلمنا انه مشترك
معنوي لكن لا يضرنا هذا المنع اذ المدعى ليس الا الاجمال والتواطؤ لا يمنع ذلك اذ المجمل
ما لا يفهم المراد منه الا بالاستفسار عن افراد المتواطي قال الامام في المحصول اللفظ ان كان
محتملا لمعان كثيرة ولم يكن حمله على بعضها اولى من الباقين كان مجملا ثم تناول اللفظ لتلك
المعاني اما بحسب معنى واحد مشترك بين الكل وهو المتواطي كقوله تع واتوا حقه يوم حصاده
او لا بمعنى واحد وهو المشترك كلفظ القرء الثالث منها ما يترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى
المتكلم اي صفة من صفاته كقوله تع واستفزز من استطعت منهم اي ازعج واستدع فانه لما لم يجز ان
يامر الله تع بالمعصية لان الامر بالقبيح قبيح والحكيم لا يامر بالقبيح قال الله تع ان الله لا يامر
بالفحشاء حمل الامر على التوبيخ مجازا وكذلك امراة قامت لتخرج فقال لها الزوج ان خرجت
فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذه اليمين
تسمى يمين الفور ماخوذ من فوران القدر سميت به باعتبار صدوره من فوران الغضب او لان
الفور استعير للسرعة ثم سمي به الحالة التي لا لبث فيها يقال خرج فلان من فوره اي من ساعته وتفرد
ابو حنيفة باظهاره ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين موبدة كقوله لا افعل كذا او موقتة
كقوله لا افعل اليوم كذا فابو حنيفة اخرج قسما ثالثا وهو ما يكون موبدا لفظا وموقتا معنى
واخذه من حديث جابر وابنه رض حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك
ولم يحنثا وكذا اذا وكل بشراء اللحم يتقيد بالنيء ان كان مقيما وبالمطبوخ والمشوي
ان كان مسافرا بدلالة حاله على ذلك ولو وكل بشراء خادم او فرس يتقيد بحال الامر حتى لو كان
من الاوساط واشترى الوكيل ما يليق بالملوك لا بالاوساط لا يلزم الامر الرابع ما يترك بقرينة
لفظية التحقت به سابقة او متاخرة الا ان السياق اكثر استعماله في المتاخرة كما في قوله تع انا اعتدنا
للظالمين نارا لان حقيقة الامر الايجاب عند الجمهور وعند البعض الندب او الاباحة والكفر
غير واجب ولا مندوب ولا مباح اذ لو كان كذلك لما استوجب العقوبة ولما مس العقوبة فسياق
الآية دل ان حقيقة الامر متروكة وكذا صيغة التخيير تقتضي ان يكون المخير ماذونا فيما خير فيه ولا
يكون مستوجبا للعقوبة فذكر العقوبة عقيب التخيير اية ظاهرة على ان حقيقته غير مراده انما المراد
الزجر والتوبيخ مجازا بطريق ذكر الضد واراد الضد الاخر لملازمة بينهما من حيث المعاقبة
على المحل اذ المراد من مثل هذا الامر النهي ومثاله من الفروع قول المسلم لحربي محصورا انزل
ان كنت رجلا فنزل لم يكن امنا وصار الكلام للتوبيخ مجازا بدلالة سياق النظم حتى لو اقتصر

لو اقتصر على قوله انزل فنزل كان امنا وكذا لو قال رجل لرجل اصنع في مالي ما شئت ان كنت
رجلا وطلق امراتي ان كنت رجلا لا يصير وكيلا بقرينة السياق ولو قال اشترلي جارية تخدمني
او اطاها لم يكن له شراء اخته من الرضاع بدلالة قوله تخدمني او اطاها الا انها لا تصلح للخدمة والوطي
فلا يكون ماذونا في شرائها الخامس منها ما يترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه وذلك على نوعين
احدهما ان يكون الاسم منبئا عن كمال في مسماه لغة ويكون في بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق
لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له كان القياس ان يحنث باكل
لحم السمك كما هو مذهب مالك رح لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تع لحما في قوله تع
لتاكلوا منه لحما طريا لكنه تخصص بعض الافراد بدلالة اللفظ فان تركيب هذا اللفظ يدل على
القوة يقال التحمت الحرب اذا قويت واشتدت ومنه اللحمة لان قوام الحبك وقوته به وسمي اللحم
بهذا الاسم لقوته باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط وليس للسمك دم والا لما عاش
في الماء ولم يشترط الذبح فيه للحل لانه شرع لازالة الدماء المسفوحة وكان في لحميته قصور من حيث معنى
اللفظ والمطلق ينصرف الى الكامل اذ الناقص في المسمى بمقابلة الكامل فيه بمنزلة المجاز
من الحقيقة وكذا لا يتناول الجراد ايضا لانه غير متولد من الدم ولا يشترط الذبح فيه فصار لفظ
اللحم عاما مخصوصا وله شبه بالمجاز كذا قال فخر الاسلام وكذا قالوا في لفظ الصلوة لما كان
عبارة عن الاركان المخصوصة لا يتناول عند الاطلاق صلوة الجنازة لقصور فيها الا ترى انها
لا تذكر الا بقرينة ولقايل ان يقول هذا يناقض ما ذكره في بحث العام ان قوله اذا قمتم الى الصلوة
يتناول كلها حتى صلوة الجنازة وكذا لفظ الرقبة في قوله تع فتحرير رقبة لا يتناول الشلاء والعمياء
لان الرقبة اسم للعين المالكة لغة وهلاكها لكان من وجه لفوات جنس المنفعة فيها فلا يتناولها عند
الاطلاق وكذا كل امراة لي طالق فلا يتناول المبتوتة وان كانت في العدة بلا نية لزوال ملك
النكاح ولهذا حرم وطيها وان بقي في بعض الاحكام ولهذا منع من الخروج والبروز ولفظ المملوك
في قوله كل مملوك لي حر يتناول المدبر وام الولد دون المكاتب حتى يعتق مدبروه وامهات اولاده
ولا يعتق مكاتبوه الا بنيتهم بخلاف لفظ الرقبة في قوله تع فتحرير رقبة فانه يتناول المكاتب
حتى جاز اعتاقه عن الكفارة ولا يتناول المدبر وام الولد حتى لا يجوز اعتاقهما عنها والمعنى فيه
ان الملك في المكاتب ناقص لكونه مملوكا رقبة لا يدا ولهذا لم يحل وطي المكاتبة ولم يفسد
نكاح المكاتب بنت مولاه بموت المولى لانها لم تملك المكاتب ارثا فدل ان الملك فيه ناقص
فلا يتناوله المملوك عند الاطلاق والرق فيه كامل ولهذا يقبل الفسخ وان انتقص رق المكاتب

بالكتابة وجب ان لا تقبل كالمدبر والتحرير ازالة الرق اما ضمنا كما ثبت في التحرير
شرع لازالة الملك والرق يزول في ضمنه ضرورة او ازالة الرق قصدا كما قالا واذا كان كذلك
يستدعي تحرير الرقبة كمال الرق وهو يتحقق في المكاتب فيتناوله وفي المدبر وام الولد ينعكس
الحكم لانعكاس العلة وهو كمال الملك فيهما ونقصان الرق بدليل عدم قبول الفسخ ولهذا
يحل للمولى وطئها والوطئ لا يحل الا بكمال احد الملكين وثانيهما ان يكون اللفظ مبنيا في القصور
والتبعية وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ
ذلك الفرد الكامل كالفاكهة فانها اسم للتابع لانها مشتقة من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى
فاكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامر زائد على ما به يقع القوام والبقاء لان ما يقع به القوام
لا يسمى تنعما عرفا وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم المتنعم والرطب
والعنب يتعلق بها القوام لانهما يصلحان غذاء والرمان في معنى الادوية وقد يقع به القوام
ايضا فاذا جهة الاصالة ثابتة في هذه الاشياء فلا يتناولها الاسم المبني على القصور والتبعية عند
الاطلاق اذ المطلق ينصرف الى الكامل في المسمى فلهذا قال ابو حنيفة اذا حلف لا ياكل فاكهة
ولا نية له لا يحنث باكل العنب والرطب والرمان وقالا وهو قول الشافعي رح يحنث باكل هذه
الاشياء ايضا لانها اعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها فيتناولها اللفظ عند الاطلاق
وكذا اذا حلف لا ياتدم يقع يمينه على ما يتبع الخبز كالملح والخل لان الادام اسم للتابع وحقيقة
التبعية في الاختلاط ليكون قائما به وفي ان لا يوكل وحده فلا يتناول ما يوكل مقصودا كاللحم
والبيض والجبن عند ابي حنيفة رح لان فيه جهة اصالة وعند محمد رح يتناول ذلك لان الادام من
المؤادمة وهي الموافقة قال عليه السلام للمغيرة بن شعبة رض انظر اليها فانه احرى ان يؤدم بينكما اي يوافق
وما يوكل مع الخبز غالبا موافق له فيكون اللحم والبيض والجبن اداما فيحنث وابو يوسف
مع ابي حنيفة رح في رواية ومع محمد رح في اخرى قلت يمكن ان يقال القسم الثاني مندرج في
الاول لان ما يتوهم انه كامل في القسم الثاني قاصر بالنظر الى مفهوم الفاكهة مثلا لظهر
بالتامل فلا حاجة الى جعله قسمين قوله والصريح اسم لكلام مكشوف المراد منه بسبب
كثرة الاستعمال حقيقة كان او مجازا وبالقيد الاخير خرج اقسام البيان ولعل المص
انما تركه اعتمادا على المفهم مثل بعت واشتريت وحكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى النية
لانه لوضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم حتى صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناها
كاقيم السفر مقام المشقة في احكامها فصارت حيث يثبت الحكم باي وجه ذكرت من نداء

الصريح

من نداء او وصف او خبر نوى او لم ينو حتى لو قال يا طالق او انت مطلقة او طلقتك
يقع الطلاق وكذا لو جرى على لسانه بدون قصده كما اذا اراد مثلا ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه انت طالق يثبت الطلاق لكن ان اراد ان يصرف الكلام عن موجبه بالنية
الى محتمله فله ذلك كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء ولهذا
قلنا يجوز التيمم قبل الوقت لان قوله تع ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم
بعد قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا صريح في حصول الطهارة قال صاحب الكشاف
معناه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج في باب الطهارة حتى لا يرخص لكم في التيمم ولكن
يريد ليطهركم بالتراب اذا اعوزكم التطهير بالماء واذا حصلت الطهارة مطلقا يكون
الطهارة مطلقة فلا يتقدر بقدر الضرورة فيجوز به اداء فرضين ويجوز قبل الوقت وهذه
الاية حجة على الشافعي رح في قوليه احدهما انه ليس بطهارة بل ساتر للحدث لانه ملوث في
نفسه لا رافع ومطهر حتى لو راى الماء عاد حكم الحدث الاول فصار كطهارة المستحاضة
فيباح له الصلوة مع قيام الحدث وثانيهما انه طهارة ضرورية حتى لا يصلي الفرضين وقبل
الوقت في لا بعد طلب وفوت ولا يجوز لمريض لم يخف ذهاب نفس في الوضوء او عضو لان
الضرورة يتقدر بقدرها قلت هذا ما ذكروه وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان يكون التيمم رافعا
للحدث مطلقا ام لا فعلى الاول يلزم ان لا ينتقض طهارته برؤية الماء لان المرتفع لا يعود
وعلى الثاني يلزم ان لا يكون طهارة مطلقة قوله وحكم الكناية انه لا يجب العمل بها الا بالنية او ما
يقوم مقامها من دلالة الحال لان الكناية كلام استتر المراد منه بالاستعمال وان كان
ظاهرا في اللغة سواء كان المراد به الحقيقة او المجاز فيكون تردد فيما اريد به فلا يكون
فلا بد من النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق ليزول التردد
ويتعين ما اريد به منه وعند علماء البيان الكناية هي اللفظ المستعمل في ملزوم معناه
بقرينة وهو اخص مما ذكرنا لان اللفظ قد يكون كناية بالنظر الى معناه الحقيقي على
التفسير الاول دون الثاني وقال العلامة النسفي رح الفرق بين الكناية والمجاز انه
لا جواز للمجاز بلا اتصال ويكنى عن الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء ولا
اتصال بل بينهما تضاد وايضا الحقيقة لا تراد من اللفظ عند ارادة المعنى المجازي فاذا
قلت رايت اسدا يرمي لا يفهم الهيكل المخصوص لان لفظ الاسد استعير من موضعه الاصلي
الى موضع المجاز وفي الكناية ما استعمل عن موضعه الاصلي بل يثبت اللوازم بواسطة ثبوته

فكانا في طرفي نقيض وخبه نظر لانا لا نسلم جواز الكناية بلا اتصال كيف وفهم غير الموضوع له من اللفظ
لا يكون بلا اتصال ولا نسلم انه لا اتصال بين الحبشي واي البيضاء والضرير وابي العيناء بل
المضادة جهة في الاتصال قال الله تعالى ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة على ان ما ذكره
بعينا مناقض ما ذكره تعالى واستفزز من استطعت منهم ان المراد من الامر التوبيخ والاتصال
بينه وبين الايجاب المضادة وفي الثاني يشعر بان بينهما تباينا وليس الامر كذلك لان
الكناية قد يكون قسما من المجاز ومباين الشيء لا يكون قسما منه وانما يستقيم ذلك بين المجاز
والكناية على تفسير علماء البيان وليس كلامنا فيه بل الحق ان الكناية في اصطلاح الاصوليين
اعم من المجاز من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف وتوجد الكناية في محل
بدون المجاز كما في الضماير وكذا العكس كما في المجاز المتعارف .... وسمي البائن الحرام
ونحوهما مثل قوله بتة وبتلة وبرية كنايات الطلاق اعلم ان الطلاق الواقع
بهذه الالفاظ بوائن عندنا وقال الشافعي لا يقع بها الا الطلاق الرجعي محتجا بانه
لما كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق عندكم فيكون الواقع بها رواجع كما في صريح
الطلاق لان الشيء اذا صار كناية عن الشيء يكون الثابت به ما كنى عنه واجاب المصنف
بانه انما يلزم ما ذكرت ان لو كانت تلك التسمية على طريق الحقيقة وهو ممنوع بل تسميتهم
لها بطريق المجاز وهذا لان البينونة وصلة والوصلة متنوعة قد يكون نكاحية وقد
يكون وصفية كالبينونة في الحسن وقد يكون فعلية كالبينونة في الكرم والخير وهذه الالفاظ
موضوعة لمعان معلومة على المراد بها اذ المراد من الجميع البينونة لكن فيها ضرب ابهام
بواسطة ابهام محل تتصل به البينونة وبلا عمه فصار المراد منها مبهما لا ابهام المحل
فصارت كنايات حقيقة فاحتيج الى النية فلذلك شابهت الكنايات اي كنايات
الطلاق فسميت بذلك مجازا فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات الطلاق مجازا
فلا ينافي فاذا زال الابهام بالنية او دلالة الحال وجب العمل بموجباتها الى ملي البينونة
من غير ان تجعل عبارة عن صريح الطلاق بطريق الكناية عنه هذا تحقيق هذا الموضع وقال
صاحب التحقيق ان تسميتها بالكنايات مطلقا مجاز واورد عليه ان الكناية ما
يكون مستتر المراد وهذه الالفاظ كذلك لانها لا يفهم المراد للسامع الا بقرينة فيكون
داخلة في الكناية واجاب عنه بان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم
وفي هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شيء بل تقتصر عليها فلا تكون كنايات

كنايات حقيقة وايضا لا نسلم ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة
وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كما بينا فلا يكون ما هو المراد مستترا مطلقا
عليه وفيه نظر من حيث الرواية والدراية اما الرواية فقد قال صاحب التقويم
منه وهذه عبارة الفقهاء يقولون لفظ التحريم من كنايات الطلاق والتحريم في باب
الفرقة عامل بحقيقته حتى كان موجبا للحرمة بخلاف لفظ الطلاق ولو كان مجازا عن
الطلاق بعمل عمله ومع ذلك سمي كناية لانه احتمل وجوه حرمة سوى حرمة الطلاق
فلم يكن صريحا لما لم يكن مراده بينا فلعدم ظهور المراد منه بسبب الاحتمال سمي كناية
الى هذا اللفظ صاحب التقويم وفيه تصريح بان تسميته كناية حقيقة لا مجازا وايضا قول
الاصوليين من غير ان تجعل عبارة عن الصريح ينادي على ما ذكرنا يظهر بالتامل واما الدراية
فلصدق تعريف الكناية عليه وهو ما لا يعلم المراد منه الا بقرينة ثم توقف الكناية
على الانتقال من اللازم الى الملزوم انما يستقيم على اصطلاح ائمة البيان واما على
قول الاصوليين والفقهاء فلا احتياج للكناية الى الانتقال فضلا عن اللازم الى
الملزوم بل قد يكون اللفظ كناية في محل حقيقته كما سبقت الاشارة اليه على انا لا نسلم ان
لا انتقال فيها من معانيها الى شيء آخر اذ البينونة اعم من البينونة النكاحية والعام لازم
للخاص فيكون الانتقال حينئذ من اللازم الى الملزوم وبما ذكرنا ظهر ضعف قوله لا نسلم
ان المراد منها مستتر بل هو معلوم وهو البينونة لان ما هو المراد منها ليس البينونة
المطلقة بل البينونة المخصوصة وذلك لا يعلم الا بقرينة .... الا في قوله اعتدي
واستبرئي رحمك استثناء من قوله وجب العمل بموجباتها لانها لا انباء عن
قطع الوصلة لان حقيقة اعتدي للحساب وكذلك استبرئي معناه اطلبي براءة رحمك
ولا اثر لهما في قطع النكاح فلا يمكن ان يكونا عاملين بنفسهما لان اعتدي في نفسه
يحتمل ان يراد به عد نعم الله تعالى وعد نعم الزوج عليها وعد الاقراء وكذلك الاستبراء
يحتمل ان يكون للوطي او التزوج بزوج آخر فاذا نوى الاقراء والاستبراء للتزوج
بزوج آخر زال الابهام ثبت به الطلاق ان كان بعد الدخول اقتضاء لان الامر

بالاعتداد والاستبراء انما يصح بعد الطلاق فكأنه قال اعتدي لاني
طلقتك فتقع به واحدة لان الطلاق معقب للرجعة بالنص ولو كان
قبل الدخول لايمكن اثباته بطريق الاقتضاء لانعدام المقتضي وهو العدة
اذ لا تجب العدة في الطلاق قبل الدخول بالنص والاجماع
فجعل مستعارا انما هو بسبب الاعتداد في الجملة كما في المرحل لما
ما ستغير الحكم بسببه وقيد بقوله في الجملة ردا لما يقال
الطلاق قبل الدخول ليس بسبب للعدة والكلام فيه فلا
يستقيم الاستعارة فاجاب بان السببية في الجملة
كاف للعلاقة فصحت الاستعارة فان قيل سلمنا
ان السببية في الجملة كاف لكن هذا استعارة
السبب للمسبب وقد مر ان ذلك غير جائز ولو
سلم جواز ذلك لكن لايخلو من ان يجعل مستعارا
من قوله انت طالق او طلقتك او طلقي لا يجوز
الاول والثاني للاختلاف في الصيغة امرا وغير امر
وكذا الثالث لانه لو قال لها طلقي نفسك
لايقع الطلاق به قلنا استعارة المسبب للسبب
انما لايجوز اذا لم يكن مختصا به اما اذا كان
مختصا به كما في قوله تعالى اني اراني اعصر

٧٩

اعصر خمرا اي عنبا فيجوز والعدة مما يختص
بالطلاق فيجوز استعارتها له وان كانت
مسببة عنه ولايلزم عليه ان العدة تجب على
ام الولد من غير طلاق وتجب بالوفاة لان
ام الولد لما صارت فراشا اخذت حكم
المنكوحة واخذ زوال الفراش شبهها
بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة
والواجب بالموت تربص مقدار لا اعتداد
الاقراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا
فيه على ان الفرض حال حيوة الزوج ولا تصور
للعدة بدون الطلاق في هذه الحالة او نقول المراد من
السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والطلاق
سبب لوجوب العدة شرعا كما ذهب اليه بعض
الفقهاء والدخول شرطه فلا يلزم تخلف الحكم عنه
في غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول
واستعارة الحكم للعلة تجوز مطلقا وفي قوله فاستغير الحكم لسببه اشارة الى
الجواب عن الاعتراض الثاني انا نجعله مستعارا عن قوله كوني طالقا او
طلاقا فقد صرح في الفتاوى انه اذا قال لها كوني طلاق بائن او طلاق شو

مطلق من غير نيه وقد جاءت السنه بهذه الاستعارة فان النبي عم قال لسوده بنت زمعة اعتدي ثم راجعها وكذا قوله انت واحده فانه يقع الطلاق الرجعي عند النيه ويروى عن الشافعي انه قال لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحده صفة اي لا يحتمل الطلاق ملفت النية الا انا نقول يجوز ان يكون قوله واحده نعتا للمراة كما ذكره ويحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف اي انت طالق طلقة واحده كقوله اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا فاذا زال الابهام بنيه الطلاق كان كناية عن صريح الطلاق والصريح معقب للرجعة وعلى هذا الفاجمع ان لو اعرب واحده بالنصب او سكت لتكون صفة لمصدر اما لو اعربت بالرفع تعين فهو تمام صفة للمراة فلا يقع به الطلاق وان نوى وقال عامة مشايخنا لو الكل على الاختلاف لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب وهو الصحيح قوله ثم الاصل في الكلام هو الصريح لان الكلام وضع للافهام والصريح اتم في هذا المقصود والكناية قاصرة فيه لتوقف حصول المقصود فيها على النيه وظهر اثر هذا التفاوت فيما يدرا بالشبهات وهو الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبه للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنى والسرقة لا يستوجب العقوبة ما دام قال لمست فلانه او وطيتها او جامعتها لا يحد ما لم يذكر نكتها او زنيت بها ولهذا قال علماونا اذا قذف رجل رجلا بالزنا فقال له اخر صدقت لا يحد المصدق لان ما يلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها مختلفة لانه كما يحتمل التصديق يحتمل ان يريد به صدقت قبل هذا فلم كذبت الآن هذا وكذا لو قال لغيره عند الخصومة ما انا بالزاني ولا امي زانية يريد التعريض بالمخاطب لم يحد عندنا خلافا لمالك فانه يقول اليس انه لو قذف رجل رجلا بالزانى فقال له رجل اخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلنا لا نعم ذلك فان التشبيه موجب

كالزنى

موجب العموم عندنا في محل يقبله وهذا المحل قابل له فيكون تشبيهه له في الزنا بلا احتمال كالاول

باب معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم

اعلم ان الطرق التي يتوقف المجتهد على الاحكام الشرعية اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقد يطلق على عكسه وهو المراد هاهنا والعبارة اسم للنظم من العبور لان السامع يعبر منه الى المعنى والقائل قال عبارة النص انما لان النص قد يطلق على كلام مفهوم المعنى سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا وانما الاعتبار للنص هو الغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص واضافة العبارة اليه بيانية ووجه الحصر ان المعنى الذي اريد باللفظ ان كان نفس الموضوع له او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه سمي عبارة ان سيق له واشارة ان لم يسق له وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان فهم منه معنى يعلم اللغوي ان الحكم في المنطوق لاجله فدلالة والا فلا دلالة له لغة والذي ذكرنا من تفسير كل واحد هو المفهوم من الامثلة التي اوردها بعد الاقسام كما ستشير اليه في تضاعيف بيان الامثلة قوله اما الاول يعني الثابت بالعبارة لا الاستدلال اذ هو العمل بما سيق في ما سيق الكلام له واريد به قصدا الضمير البارز في له والمستكن في اريد يعود الى الموصول وفي به الى الكلام والمراد بالسوق هنا ان يدل على مفهومه سواء كان مقصودا او غير مقصود ومن السوق في تعريف النص ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا فاذا استدل احد في اباحة النكاح بقوله فانكحوا يكون استدلالا بعبارة النص لا باشارته واما الثابت بالاشارة فما ثبت بنظم الكلام من غير زيادة ولا نقصان مثل العبارة الا انه ما سيق الكلام له نظيره من المحسوسات ان ينظر الى شيء يقابله فيراه ويرى ما في يمينه ويسرته باطراف نظره من غير قصد فما يقابله هو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره نظيره مرى بتفريق الاشارة تبعا لا قصدا اخوتهم وهما سواء في العبارة والاشارة سيان في اثبات الحكم قطعا الا ان العبارة احق بالعمل من الاشارة عند التعارض لكونها مقصودة بالسوق دونها بيان الثاني النوعين في قوله للفقراء المهاجرين فانه عبارة على استحقاق نصيب لهم في الفيء لان الاية سيقت لبيان هذا الحكم على سبيل التفسير لما سبق وهو قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى اشارة الى زوال املاك المهاجرين عما خلفوا بمكة وان استيلاء الكفار على اموال المسلمين سبب لثبوت الملك لهم لانه تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا اغنياء بمكة بدليل اضافة الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة من لا يملك المال لمن ثبت يده عن المال الا ترى ان ابن السبيل لا يسمى فقيرا حقيقة وان بعدت يده عن المال حتى وجبت زكوته

علمه ومطلق الكلام يحمل على حقيقته فلا يلتفت الى ما قال ان فيه ان الله تعالى سماهم فقراء يجوز
لاحتياجهم وان كان اموالهم باقية على ملكهم كانه لا مال لهم لانه مصير الى المجاز من غير ضرورة وقوله تعالى
المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فانه يدل بعبارته على وجوب نفقة المرضعة على الاب لان الكلام
سيق لذلك وباشارته الى نسبة الولد الى الاب لانه اضاف الولد اليه بلام الملك فانه يوجب الاختصاص
فدل على انه احق بالولد من غيره وبالاجماع لا يختص احق به ملكا فيكون احق به نسبا وانشد للمامون
بن الرشيد فانما امهات الناس اوعية مستودعات وللابناء اباء وعلى ان للاب حقا في ماله ونفسه فان
الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما تضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لفلان واليه اشار
رسول الله عم بقوله انت ومالك لابيك واراد بهذا الحق حق التملك فماله لا حق الملك فيه والفرق
بين الحقين ان الاول عبارة عن ولاية جعل الشيء ملكا لنفسه في المستقبل كالشفيع له ان يتملك الدار
المبيعة ان شاء وليس له في الحال فيها ملك بوجه والثاني عبارة عن ملك حالي ناقص كالمكاتب فان له حق
الملك في نفسه وماله حتى لا يملك المولى وطي المكاتبة اذ ليس للاب في مال الابن ملك في الحال والا لما ملك
الابن وطي جاريته كالامة المشتركة وعلى انه لا يعاقب بسببه اي لا يقتل قصاصا بقتله ولا يجب حد القذف
بقذفه ولا الحبس بدينه ولا يحد بوطي جاريته وان قال علمت انها علي حرام لثبوت التاويل في ماله ونفسه بواسطة
لام الملك كالمالك بمملوكه وفيه اشارة ايضا الى ان الاب ينفرد بتحمل نفقة الولد لا يشاركه فيها احد كنفقة العبد
لا يشاركه فيها احد لانه هو المختص بهذه النسبة والنفقة تبتنى على هذه النسبة وان الاب اذا كان محتاجا والابن
موسرا لا يشاركه احد في نفقة الاب للنسبة اليه بلام الملك وفي هذه الاية اشارة ايضا الى ان استيجار الام
لارضاع الولد حال قيام النكاح من كل وجه لا يجوز باتفاق الروايات وفي زوجها بان كانت معتدة عن
طلاق باين او ثلث في رواية لا يجوز خلافا للشافعي رح لان الارضاع واجب عليها اما تدينا مطلقا او
قضاء اذا لم يقبل الصبي الا ثدي امه او لم يوجد له ظير او كان الاب عاجزا عن الاستيجار بقوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن كذا في الكشاف فلا يمكن ايجابه ثانيا بحكم الاجارة او لان الله تعالى اوجب نفقتها على الاب
بمقابلة الارضاع قال الله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن قال صاحب الكشاف ومعناه وكان عليهم
ان يرزقوهن ويكسوهن اذا ارضعن ولدهم كالاظار ولا يستوجبن الاجر عليه ثانيا وفيه اشارة
ايضا الى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير كما ذهب اليه ابو حنيفة خلافا لهما لان الله تعالى اوجب على الاب
رزق الامهات بمقابلة الارضاع من غير تقدير فيه وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان النفقة
تستحق بغير الولاد ايضا خلافا للشافعي لان قوله ذلك ينصرف الى قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن

وكسوتهن او ان مات المولود له لزم من يرثه ان يقوم مقامه فعند ابن ابي ليلى كل من يرثه محرما كان او
غير محرم وعندنا من كان ذا رحم محرم منه لقراءة ابن مسعود رض وعلى الوارث ذي الرحم المحرم فان
قيل هذا الحكم ثابت بعبارة النص لا باشارته فان سياق الاية لايجاب النفقة وهو قوله وعلى
المولود له وعلى الوارث معطوف عليه قلنا نعم سيق الكلام لذلك لكن لم يسق الكلام لان ماخذ
الاستحقاق ثمه اثبات النفقة وفي التنصيص على الوارث اشارة الى علية الوراثة لاستحقاق النفقة
في ساير الاقارب وفيه اشارة ايضا الى ان النفقة في غير الولاد مقدرة بقدر الارث حتى تجب على الام
والجد اثلاثا لان ترتيب الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ الاستحقاق علته كما في الزاني والسارق وقوله
وحمله وفصاله ثلثون شهرا عبارة عن منة الوالدة على الولد اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة
اشهر على ما خرجه حبر الامة وهو ابن عباس يروى ان رجلا تزوج امراة فولدت بستة اشهر فهم
عثمان رض برجمها فقال ابن عباس اما انها لو خاصمتكم لخصمتكم قال الله تعالى وحمله وفصاله
ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين فاذا ذهب للفصال عامان لم يبق للحمل الا ستة اشهر فدرا عثمان
عنها الحد واثبت النسب من الزوج وهكذا روي عن علي رض وقوله تعالى فالان باشروهن ذهب
جمهور الفقهاء والمفسرين الى انه في اول الاسلام كان الصايم اذا افطر حل له الاكل والشرب والوقاع
بشرط ان لا ينام وان لا يصلي العشاء الاخيرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان
الله تعالى نسخ ذلك بهذه الاية والحجة للعامة قوله تعالى فالان باشروهن اذ لو كان ثابتا قبل ذلك كما
هو الان لم يكن لقوله فالان باشروهن فايدة وفي هذه الاية اشارة الى ان
الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال جاز صومه خلافا لما يقوله الامامية وابن ابي هريرة والحسن بن صالح
بن حي لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد الصبح وفيه
اشارة ايضا الى جواز الصوم بنية من النهار لان جواز تناول المفطر الى الفجر مع وجوب الصوم
في جزء من الليل مما يتنافيان وح لا يجب الصوم الا بالنهار كما دل عليه كلمة ثم الموضوعة للتراخي
ولا يجب النية الا معه لان وجوب النية فرع على وجوب الصوم كما في ساير العبادات وقوله تعالى
ومن ذلك قوله تعالى اطعام عشرة مساكين فان هذه الاية سيقت لبيان وجوب خصال الكفارة
على التخيير فيكون عبارة فيه واشارة الى اشتراط وجوب تمليك الثوب من الفقير والى ان الاصل
في الاطعام الاباحة والتمليك ملحق بها دلالة وهذا عندنا وقال الشافعي رح يشترط التمليك في
الاطعام ايضا كما في الكسوة ولان الاطعام مذكر التمليك عرفا يقال اطعمتك هذا الطعام اي ملكتك والله

الغرض دفع حاجة الفقير وذا يحصل بالتمليك لا التمكين قلنا المنصوص عليه الاطعام وهو في اللغة عبارة
عن جعل الغير طاعما الا انا لما كان الاطعام فعلا متعديا لازمه طعم اي اكل فالاطعام جعله اكلا كسائر
الافعال المتعدية بالهمزة فاذا لم يكن لازمه ملكا لم يكن متعديه تمليكا فان قيل ينبغي ان لا يصح التمليك
ملحق بها قلنا لا حاجة الى التزام الدلالة اذ يمكن ان يقال انه موضوع للتمكين من الطعم والجعل ذلك
في ضمن التمليك كما يحصل في ضمن الاباحة بخلاف الكسوة فان النص فيه تناول التمليك فقط اذ
الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب فوجب التكفير بعين الثوب والكفارة لا تتادى بعين الثوب بل
بفعله لانه مخاطب بفعل التكفير كما في العبادات لحقوق الله تعالى علينا افعال ابتلانا الله باقامتها
او كف الا انه لما نص على الثوب كان بيانا ان محل الفعل الذي به يقع التكفير عين الثوب وليس ذلك
الا التمليك اذ الاباحة اعارة وهي تتناول المنفعة لا عينه ولان عين الثوب ح لا يصير للفقير على وجه
يختص به اذ العارية تسترد فصار كما لا اختصاص في التمليك فلم يجز غيره قوله ومن اسراره ايضا
اي الاشارة اعلم ان صرف الكفارة الى مسكين واحد في عشرة ايام جائز عندنا وقال الشافعي رح لا يجوز ذلك لان
الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين لكنا نقول في هذه الاية اشارة الى ان المساكين صاروا مصارف
للكفارة لاحتياجهم لان الله نص على صفة تنبئ عن الحاجة وهي المسكنة وان ذكر العدد لبيان عدد
الحوائج لا اعيانهم وهذه الحاجة تتجدد بتجدد الايام لفقير واحد فصار المسكين الواحد باختلاف الازمنة
منزلة المساكين فاذا اطعم مسكينا في عشرة ايام صار كانه اطعم عشرة مساكين في ساعة لوجود تعدد الحوائج
بتجدد الايام كالنصاب الواحد يصير متجددا بتجدد الحول فان قيل في الثوب لم تتجدد الحاجة الا بعد
ستة اشهر او نحوه فوجب ان لا يجوز صرف عشرة اثواب الى مسكين واحد في عشرة ايام قلنا ما ذكرت حاجة
اللبوس والثوب قائم اذا اعتبرت اللبوس فاما اذا اعتبرت جملة الحوائج فهو هالك تقديرا فتدفع
الواجب هو التمليك منه ليصرفه الى حوائجه فاقيم التمليك مقام قضاء جميع حوائجه فصار هالكا في هذا الوجه
وكان ينبغي على هذا ان يصح الاداء في يوم واحد الى مسكين عشرة اثواب متواترا او في عشر ساعات كما ذهب
اليه بعض مشايخنا لكن الحاجات اذا قضيت لا بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان واد في ذلك .... يتجدد
جنس الحاجة وهو حاجة الاكل يتجدد باليوم وهو معلوم وتجدد الحاجة فيما دونه موهوم فكان العمل بالمعلوم
اولى من العمل بالموهوم ولا يلزم انه اذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة واحدة يصح لان كل واحد منهما
مأمور بالاداء الى الفقير وما اداه احدهما لا يخرج الفقير من كونه فقيرا فيكون الثاني مؤديا الى الفقير وان اخذ الثاني
الاول في تلك الساعة لان اداء الاول في حق الثاني كالعدم فلم يواخذ بالتفريق لما لم يكلف المؤدي ما تفرق

بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه في حال لا يعطيه غيره كيلا يخرج بخلاف ما اذا كان المكفر واحدا لانه
فعله فلا خرج في حقه فكلف بالتفريق قوله ومن ذلك اي مما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله
اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم فالثابت بالعبارة وجوب اداء صدقة الفطر لانه سيق الكلام له
والثابت بالاشارة احكام منها انه لا يجب الا على الغني لان الاغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك
من غير المالك وقد حققناه من قبل ومنها ان الواجب الصرف الى الفقير لان اغناء الغني تحصيل الحاصل
ومنها ان وجوب الاداء يتعلق بالفجر لان اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس انما يغنيه عن المسألة
في ذلك اليوم اداء يقع فيه ومنها انه يتادى الواجب بمطلق المال لان الاغناء يحصل بالمال المطلق
وربما يكون حصوله بالنقد اتم للفقير من حصوله بالحنطة والشعير والتمر ومنها ان الاولى ان يعجل اداءها
قبل الخروج الى المصلى ليستغني الفقير عن السؤال ويحضر المصلى فارغ البال من قوت العيال ومنها
ان الاولى ان لا يفرق صدقته الى مسكين واحد لان الاغناء به يحصل واذا فرقه على المساكين كان هذا الى الاغناء
دون الاول وما كان اكمل فيما هو منصوص عليه كان افضل فهذا الحديث من جوامع الكلم التي اختص
به النبي عم حيث قال اوتيت جوامع الكلم قوله واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا
بالرأي اعلم انا لا نعني بمعنى النص طاهر معناه لغة بل نعني به معنى المعنى وهو ما يؤدي اليه معنى اللغوي ويكون
مقصودا به كمعنى الاذى من التأفيف في قوله ولا تقل لهما اف المفهوم منه لغة فان ظاهر معنى النص حرمة
التأفيف وهو كلمة تضجر وتبرم وهذا المعنى اللغوي ينادي باعلى الصوت ان المقصود منه دفع الاذى
حتى ان كل عالم باوضاع اللغة يفهم منه ذلك باول السماع من غير تأمل ويفهم منه على حرمة الضرب
والشتم ويعلم منه ان الحكم يتعلق بمعناه وهو الاذى لا بصورته كانه قيل لا تؤذهما وكمعنى الايلام
من الضرب فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الطريق اليه لا صورة
التلفظ استعمال الة التأديب في محل صالح بالايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا عرفا بل يسمى
لعبا ولهذا الوحلف لا يضرب امرأته وضربها بعد الموت لا يحنث لانتفاء الضرب بانتفاء الايلام ولو مد
شعرها او خنقها او عضها حنث لتحقق معنى الضرب فيه لوجود الايلام فبطل بهذا التقرير زعم القاضي
السمرقندي انه يدخل في هذا التعريف المقتضى والمحذوف لان السابق الى الفهم على ان ثبوت المقتضى شرعي
والمحذوف عقلي والدلالة لغوي كما صرح بقوله لغة لا استنباطا بالرأي فان قيل لما اريد بقوله وهو معناه
الحقيقي ومعنى المعنى يكون فيه جمع بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرج من الدلالة
ويجعله من قبيل العبارة قلنا لا لانه اذا اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل انهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود

فلا يلزم ما ذكرت ومن هذا ظن بعض اصحابنا واصحاب الشافعي ان الدلالة قياس جلي لان ثبوت الحكم لما
توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالتأفيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى
يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا سمي جليا فاشار الشيخ رحمه الله الى رد هذا القول
والى الفرق بقوله لا استنباطا بالرأي وحاصل الفرق ان المفهوم بالقياس نظري ولهذا شرط في القايس
اهلية الاجتهاد بخلاف الدلالة فانها بمنزلة الضروري وكانت ثابتة قبل شرعية القياس ولهذا اتفق
اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته ولم يشترط لفهمها اهلية الاجتهاد ثم اكد
ما ذكر بقوله والثابت بها كالثابت بهما يعني ان الثابت بالدلالة مضاف الى النص لا الى الرأي كالثابت
بالعبارة والاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتهما
بالقياس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان القياس دليل فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فلا تثبت
بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاجماع الناس على التعلق باخبار الاحاد في
الحدود والكفارات بل لان الحدود شرعت عقوبة واجزية على الجنايات وفيهما معنى الكفارة ايضا منهاة
صاحب الشرع والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها
معنى العقوبة والزجر ايضا ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة
آثامها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي بخلاف الاستدلال بدلالة النص الا انه
عند التعارض دون العبارة والاشارة لان فيهما وجد اللفظ والمعنى اللغوي فيقابل المعنيان ويبقى
النظم سالما عن المعارضة مثال ثبوت الكفارة بها ما روي ان رسول الله عم اوجب الكفارة على اعرابي
جامع في نهار رمضان عمدا وقد علم يقينا انه ما اوجبت عليه الكفارة لكونه اعرابيا بل باعتبار جناية
على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية بدلالة النص وكذلك وجوب الكفارة بالاكل
والشرب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ثبتت بدلالة النص لا بالقياس بيانه ان النبي عم انما اوجب الكفارة على
الاعرابي باعتبار الجناية على الصوم بالتفويت والافساد وهتك حرمة الشهر لا لعين الوقاع بدليل انه لو كان
ناسيا لصومه لا تجب ولان وجوب الكفارة بطريق الزجر والعقوبة فكان المؤثر في وجوبها جهة المعصية في ذلك
الفعل والوقاع بانه فعل ليس بجناية لعينها لانه تصرف في بضع مملوك له فعلم انه متعلق بمعناه وهو الجناية
على الصوم والوقاع آلة فيثبت الحكم في الاكل والشرب دلالة لانهما فوق الوقاع جناية واشد تنافيا
للصوم لان الطبع اليهما اميل وشدة الصبر عنهما اكثر لان وقت الصوم وهو النهار وقت هيجان شهوة البطن
عادة فكانا بشرع الزاجر احق واولى فتعلق الكفارة باحدى الآلتين يكون تعلقا بالاكل فان قيل الثابت
بالدلالة هو الذي يصير معلوما بمعنى اللغة بمجرد السماع ويمكن الفقيه فيه من غير تأمل سواء وجوب الكفارة
هاهنا بالاكل مما يشتبه على الفقيه العالم بطرق الفقه بعد ان بلغه حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون

يكون هذا من باب الدلالة ثم ان اثبات الحكم فيهما بالدلالة موقوف على التسوية وذلك منتف هنا لان للوقاع
مزية في معنى الجناية على الاكل والشرب من وجهين احدهما ان الجماع فعل يوجب فساد صومين ولهذا لو
الاعرابي هلكت واهلكت والاكل لا يوجب الافساد صوم واحد وثانيهما ان في الجماع داعيين طبع
الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع واحد وهو طبع الآكل فكان اكثر وقوعا من الاكل فشرع الزاجر
له لا يوجب لما هو دونه في الوقوع قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان الشرط في الدلالة ان يكون المعنى
الذي يتعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه اهل اللسان وهذا كذلك كما بينا فاما ان يكون الثابت بهذا
المعنى في غير موضع النص ما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط واما الجواب عن المعارضة اما الوجه الاول
فهو ان الكفارة انما وجبت عليه بفعله اجماعا وفعله لا يوجب الا افساد صومه واما افساد صومها بفعلها
ولهذا وجبت عليها الكفارة ايضا الا ترى انها لو كانت غير صائمة او كانت ناسية لصومها لجامعها
يلزمه الكفارة والجماع ههنا لم يوجب الا افساد صوم واحد فعلمنا ان مناط الحكم افساد الصوم الزاجر لا
صومين وعن الثاني بانا لا نسلم ان ما ذكرت يقتضي كونه اكثر وقوعا بل الامر على العكس لان ما كان شرط وجوده
اثنين كان وقوعه اقل خصوصا اذا كان قيامه باثنين ويكون الفعل معصية لا يهان فقصد احدهما العصيان
فالآخر لا يساعده عليه على ان الترجيح معنا فان الانسان قد يصبر عن الوقاع ولا يصبر عن الاكل الا قليلا
فكان شهوة البطن اغلب فيكون وجود الاكل اكثر والى شرع الزاجر احوج هو كذا النسيان اي وكذلك
ان النبي عم قال للذي اكل وشرب في رمضان ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك اثبتنا هذا الحكم
في الوطي ناسيا بدلالة النص وذلك لان النسيان لغة هو كون الناسي مدفوعا اليه خلقة اي واقعا فيه
طبعا من غير اختيار وهو معنى يفهم من النسيان كل واحد وكان مضافا الى صاحب الحق فكان عفوا
فعلمنا بهذا المعنى الذي يفهم من النسيان كل واحد كالايذاء من التأفيف في نظير المنصوص عليه وهو الجماع
ناسيا بالدلالة لا بالقياس لان المعدول عن القياس عليه غيره لا يقاس فان قيل الجماع ليس في معنى
الاكل والشرب لان الصوم تخلى المعدة وتشهي الطعام فكان كالمحمول عليهما بسبب الصوم فيعفى
عنه وقوعه فيه فلا يلحق به الجماع الناسي عفوا كالاكل ناسيا في الصلوة قلنا نعم لهما مزية في اسباب
الدعوة الا انهما قاصران بحالهما لانهما لا يغلبان البشر والجماع قاصر في اسباب الدعوة لكن له مزية
بحاله لان شهوة الجماع وفرط الشبق الله ربما تغلب البشر بحيث لا يمكنه الصبر عنه وعند غلبته يذهب
من قلبه كل شيء سوى مقصوده فيكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور فيتساويان واستقام الاستدلال
قوله وحد قطاع الطريق من ذلك اعلم انا اوجبنا على الردء حد قطاع الطريق بدلالة انه جزاء محاربة اصلا
لان عبارة المحاربة وصورتها مباشرة القتال ومعناها الذي يفهم منه لغة قطع الطريق حتى ينقطع المارة والردء

الاعرابي ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان بلا شك فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى في غير موضع النص وهو الكفارة المتنازع فيه قد اشتبه على البعض بناء على تعلق الحكم بنفس معنى الجناية ام بالجناية المقيدة بالدلالة المعينة وهي الوقاع لا لعناء معنى الجناية فلا يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة كذا

فيها الحد وكذلك التعزير ... فيجب ان يبلغ التعزير ... ولا بأس ان يقتلن ... اعتياده ذلك ... وذكر في الروضة ... الكتب ... الاجنبية في الموضع المكروه ... الا ان الخلاف ... فيوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك الا الملك ... لعبده او منكوحته لا يجب بلا خلاف فاورث شبهة في الفعل ... لتفتيش الحلال الا الانتفاع ... محيى

في هذا المعنى مشارك للقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيقام ... ردء بدلالة النص ثم ابو يوسف ومحمد

اوجبا حد الزنا باللواطة على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا لما ان الزنا اسم لفعل معلوم وهو ايلاج

فرج في محل محرم مشتهى يسمى قبلا ومعناه قضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى من غير قصد

للولد حتى يسمى الزاني سفاحا وهذا المعنى موجود في اللواطة بل فيه زيادة لانه مستنكر شرعا وعقلا حتى قيل

انه لا كاشف لهذه الحرمة فيتعدى الحكم اليها بطريق الدلالة واختصاصه باسم اخر لزيادة قبحه فلا ينافي

التعدية قوله واوجبا القصاص بالقتل بالمثقل وصورة المسئلة اذا قتل انسانا معصوما

بالحجر العظيم او الخشبة العظيمة التي لا تطيق البنية احتمالها لا يجب القصاص عند ابي حنيفة وزفر وقال

ابو يوسف ومحمد يجب القصاص ومنها اذا لم يجرح فان جرح فالقصاص يجب اتفاقا لهما ان المراد بقوله

لا قود الا بالسيف انه لا يجب القصاص الا بالقتل بالسيف وله معنى معلوم وهو الجناية بما لا يطيق البنية

احتماله وانما السيف آلة تحصل به ذلك المعنى فاذا حصل بآلة اخرى مثله يثبت القصاص بدلالة

النص واعلم ان هذا الحديث يحتمل معنيين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف والثاني لا قود يجب

الا بالقتل بالسيف فعلى الوجه الاول حمله صاحب الهداية ... احتج على الشافعي ... في انه لا يستوفى القصاص

الا بالسيف وعلى الوجه الثاني حمله الشيخ الامام فخر الاسلام ... خرج عليه مسئلة المثقل على المذهبين وتابعه

المصنف ... والجواب لابي حنيفة ... اما الاثم ... الجناية هو ما لا تطيق البنية احتماله بل المعتبر في باب العقوبات

صفة الكمال ... النقصان من شبهة العدم يورث الشبهة فلا يثبت به ما يندرئ بالشبهة والكامل

في الفعل ما ينقض البنية بان يكون هالكا في الظاهر بتخريب الجثة وفي الباطن باراقة الدم وافساد طبائع

لان صورة الادمي باعتدال البنية ظاهرا وباطنا فكان التفويت الكامل في تخريبه وانما حد الزاني لان الكامل

في سفح الماء ما يهلك البشر حكما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بتربيته دينا ودنيا

لانه لا يعرف له اب ينفق عليه ولهذا سمي عدم التربية احياء حيث قال من اخذ اللقيط فقد احياه وليس

في اللواطة هذا المعنى بل فيها مجرد تضييع الماء وذلك قاصر في الجناية لانه قد يحل ذلك بالعزل في الحرة برضاها

وفي الامة بغير رضاها ويصنع النسل عن مشروع اصلا وفي الزنا فساد فراش الزوج لاشتباه النسب وليس

في اللواطة ذلك فلم يساوه جناية فان قيل لا نسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او عقيم لا زوج

لها يجب الحد وان لم يوجد الافساد والاهلاك وكذا زنى الخصي يوجب الحد ولا ماء له قلنا حكمة الحكم

تراعى في الجنس لا في كل فرد على انا لا نسلم ان قابلية الولادة منعدمة في العجوز والعقيم كما حكي في قصة زكريا عم

ولا نسلم ان الخصي معدم من الماء الا انه لا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لما ثبت النسب منه كالصبي

٨٤

اقامة

النص وكذا الزنا كامل لحالة اشارة الى الوجه الثاني من الكمال في الزنا يحقق ذلك ان الحدود شرعت زواجر وليس

اللواطة كالزنا في الحاجة الى الزاجر لان الزاجر انما يحتاج اليه فيما يكثر وقوعه والزنا كذلك لوجود الشهوة الداعية

من الجانبين فيه واللواطة لا يرغب فيها الا الفاعل واما المفعول به ففي طبعه ما يمنع عنها على ما عليه الجبلة السليمة

فلا يصح الاستدلال بالكامل على القاصر فيما يسقط بالشبهات قال الشافعي ان الكفارة وجبت بالقتل

الخطاء بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة موجب الكفارة في العمد بدلالة النص

لان وجوب الكفارة باعتبار اصل القتل دون صفة الخطاء لان الخطاء عذر مسقط لحقوق الله تعالى فلا يكون

مؤثرا في الوجوب وقد وجبت الكفارة مع قيام العذر فبدونه اولى وكذلك قال لما وجبت الكفارة باليمين

المعقودة اذا صارت كاذبة بالحنث فلان تجب بالغموس وهي كاذبة في الاصل اولى وقلنا الكفارة

مركبة من العقوبة والعبادة كما حققناه فيما سبق فلا تجب الا بسبب داير بين الحظر والاباحة لتحصيل

الملائمة بين السبب والمسبب لان العقوبات المحضة سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها

مباح محض فالمتردد بينهما يقتضي سببا مترددا ضرورة والقتل العمد كبيرة محضة كالزنا والسرقة فلا يصلح

سببا للكفارة وكذا الغموس محظور محض لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام محض فهو اولى فلا يصلح سببا للكفارة

واما الخطاء فداير بين الوصفين اما وصف الاباحة فلانه قصد بالرمي الصيد والكافر وهو مباح واما وصف الحظر

فلانه ترك التوقي والتثبت في ذلك فيصلح سببا للكفارة وكذلك المعقودة فيها تردد فانها عقد مشروع ابتداء لما

فيها من تعظيم المقسم به وفيها معنى الحظر من حيث انها بصدد الحنث فتنقلب كذبا والكفارة انما تجب باليمين عند الحنث

ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانهما طاعة محضة وقد وجبت بسبب الكبيرة المحضة فهو

طاعة من وجه اولى لانا لا نسلم انها وجبت بالجناية لانها رجوع عن الجناية ونقض عنها والنقض من الشيء لا يصح

ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه وانما يضاف وجوبها الى ديانته واعتقاده حرمة ما ارتكبه ... واما المقتضى

فزيادة على النص اعلم ان الاقتضاء هو الطلب يقال اقتضى الدين اي طلبه والنص يطلب زيادة عليه لتصحيح المنصوص

عليه فالنص هو المقتضي والزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء وقوله ثبت مسندا الى الزيادة بتأويل

المزيد وفي طرح التاء اشارة الى انه ليس المراد به المعنى المصدري بل ما ذكرنا ونصب شرطا لكونه حالا من الضمير

المستكن في ثبت وقد تم الحد وحاصله جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وقوله لما لم يستغن عنه

مستانف ووجب تقديمه جوابه اي لما لم يستغن المنصوص من المقتضى اما عقلا واما شرعا وجب تقديم المقتضى لتصحيح

المنصوص المقتضي اذ لا صحة للمشروط بدون الشرط ويحتمل ان يكون من تتمة الحد وهو الاظهر والا لما انعكس التعريف

لدخول المحذوف فيه فلو جعلناه من التتمة يكون منعكسا لانه يكون حاصله زيادة ثبتت شرطا لصحة المنصوص

متقدما عليه كذلك اجمعوا السلف وقيل فانه يقتضي سابقة الامر بوضع الشيء والوضوء ولا يشترط التقدم في

المحذوف ليخرج بذلك القيد وقوله وهذا اقتضاء النص اشارة الى وجه التسمية بهذا الاسم وقوله صار المقتضى

متعلق بقوله ويحتمل ان يكون من تتمة الحد

مطلب الكفارة

فان قيل يلزم على هذا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب الكبيرة المحضة فبما هو طاعة من وجه اولى قلنا لا نسلم انها وجبت بالجناية لانها رجوع عن الجناية ونقض لها والنقض الشيء لا يصلح ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه وجوبها بل الوجوب مضافا الى ديانته واعتقاده حرمة ما ارتكبه ولا يلزم عليه ايضا القتل بالمثقل فانه يوجب الكفارة عند ابي حنيفة وان كان محظورا محضا لان في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فان من خطاء العمد عنده وحد دخل تحت قوله الا ان قتيل خطاء العمد قتيل السوط والعصا على ما عرف وذلك لان المثقل ليس بآلة القتل باصل الخلقة وانما هو آلة التاديب محيى

وقوله لما لم يستغن عنه ليس من تتمة الحد بل بيان لكونه ثبت شرطا محيى

نتيجة له اى لما كان النص مقتضيا صار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص اى مضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون مضافا اليه بنفسه وحكمه بواسطته مثل شرى القريب فانه يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق فكان الملك وحكمه وهو العتق مضافين الى الشراء حتى كان شرى القريب اعتاقا وناب عن الكفارة اذا نوى وقوله فلا يعارضه القياس كما لا يعارض الحكم الثابت بالنص بلا واسطة الثابت بالمقتضى كالثابت بدلالة النص لاشتراكهما في الاضافة الى النص الا ان الثابت بالدلالة عند المعارضة اقوى من الثابت بالمقتضى لانها ثابتة بالمعنى اللغوى مع ظهور اللفظ ولفظ المقتضى مضمر ثبت ضرورة قوله وقد يشكل على السامع المشكل هو الداخل في اشكاله والمقتضى يشاكل المحذوف لان كل واحد منهما من باب الاختصار ولهذا قال الامام ابو زيد بانه لا فرق بينهما بل هما من قبيل المقتضى لكن الشيخ الامام شمس الائمة السرخسى والامام فخر الاسلام فرقا بينهما وتابعهما المصنف واشار الى الفرق بوجهين احدهما ان المحذوف ما كان ثابتا لغة كقوله واسئل القرية فان السؤال لا يمكن بدون تقدير ذى فهم يسال منه فيكون اللفظ دالا عليه بخلاف المقتضى فانه وان كان من مقتضيات صحة الكلام لكن اللفظ لا يدل عليه والى هذا الفرق اشار بقوله وهو ما ثبت لغة فان قيل هذا الفرق يشير الى ان المحذوف من قبيل الدلالة لا من قبيل العبارة قلنا لا نم ذلك بل الفرق بينهما ان الدلالة معنى المعنى للفظ المذكور والمحذوف اسم للفظ المتروك اختصارا وثانيهما ان المقتضى لو قدر مذكورا لا يتغير حكم المقتضى بل يتقرر واذا كان محذوفا اى اذا كان غير المذكور ثابتا بطريق الحذف يتغير مثال المقتضى قوله تعالى فتحرير رقبة فهو مقتضى شرعا لكونها مملوكة لان لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم بالحديث فيزاد عليه فيكون تقدير الكلام فتحرير رقبة مملوكة وبه لا يتغير عن معناه السابق ومثال المحذوف قوله تعالى واسئل القرية وقوله تعالى واشربوا في قلوبهم العجل وقوله عم رفع عن امتى الخطاء والنسيان الاية اى ان عند ذكر الاهل في الاية الاولى والحب في الثانية والحكم في الحديث يتحول نسبة السوال والاشراب والرفع الى ما صرح به من الاهل والحب والحكم وهذا اية كونه محذوفا فان قيل الكلام قد يتغير في المقتضى ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للمامور بل يصير العبد ملكا للامر وصار كانه قال اعتق عبدى عنى وهذا تغير في المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما في قوله تعالى ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت وقوله تعالى فادلى دلوه قال يا بشرى اى فنزع فرأى غلاما متعلقا بالرشا فقال يا بشراى وامثالهما قلنا المقتضى لتصحيح المقتضى فلا يكون مغيرا له مسلم ولكن المعنى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لافراد كلماته وذلك حاصل في المحذوف مع التغيير الذى ذكرتم

فلا يكون مبطلا له بل يكون مقررا ومصححا وهذه اعتراضات هائلة تحيرت فى حلها فضلاء الدهر واذكياء العصر لكن محاماة الاسلاف عن مطاعن الاخلاف من اشرف الخصال وغاية الانصاف فذلك دعانى الى التجاسر فى الجواب ولا تنسبونى الى الاعتساف اتوكل وبالله التوفيق اما الجواب عن الاول فلانا لم نم التصريح بالمقتضى يحول الاثر الا ترى انه يقول المامور عند الامتثال اعتقت عبدى عنك حتى لو قال بعته منك بالف درهم واعتقته لم يجز عن الامر بل كان مبتديا ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغيير ولكن لا نم ان مثل هذا التغيير الذى ينافى الاقتضاء وهو ما يقع فى الاثر الا ترى انهم قالوا في المحذوف عند تصريح المحذوف يتحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحويل فى مسئلة الاعتاق وهذا هو الجواب عن الاعتراض الاخير وقوله المحذوف قد لا يتغير به الكلام بعد اظهاره كما فى هذه الاى قلنا لا نم ان تلك الاى من قبيل المحذوف بل من قبيل المقتضى وقد نص عليه العلامة النسفى فى شرحه للمنتخب حيث قال ومن نظائر المقتضى قوله تعالى فقلنا اذهبا الى القوم الذين كذبوا باياتنا فدمرناهم تدميرا اى فذهبا فلم يومنوا واصروا على الكفر فدمرناهم تدميرا وقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت وقوله تعالى فادلى دلوه قال يا بشراى نعم علماء العربية يعدون الكل محذوفا ولا يعرفون من المقتضى والمحذوف لا فعال المقتضى المقدر ما قد ثبت شرعا او عقلا وليست هذه الاى كذلك لانا لا نم ذلك بل للعقل مجال فى ذكر هذه المقدمات والا لوجب اظهارها فتامل فيه قوله ولا عموم اى للمحذوف عموم اتفاقا لان كلام العرب يتنوع الى مختصر ومطول والمطول يفيد العموم فكذا المختصر لانه لا يفارقه الا فى الاختصار الا ترى انه لا فرق بين قوله لفلان على الف درهم وديعة او امانة اذا سقط عموم هذا الخبر جواب عما قال ان كان هذا الخبر وهو قوله عم رفع عن امتى الخطاء والنسيان من قبيل المحذوف والعموم عندكم لوجب ان تقولوا بعمومه والحال انكم لم تقولوا به فعلم انه من قبيل المقتضى كما ذهب اليه القاضى ابو زيد فاجاب عنه بانا انما لم نقل بعمومه لكون المحذوف فيه وهو الحكم من قبيل المشترك على ما حققناه فى باب الحقيقة والمجاز ولا عموم للمشترك لا لانه من قبيل المقتضى لما ذكرنا ولا عموم للمقتضى عندنا خلافا للشافعى رحمه الله هو يقول لانه مذكور شرعا فيكون كالمذكور حقيقة فى حق الاحكام الا ترى ان الميت حكما بمنزلة الميت حقيقة فى حق الاحكام وهو المرتد الذى لحق بدار الحرب قلنا لما كان المقتضى غير ملفوظ حقيقة وكذا جعل كالملفوظ ضرورة التصحيح فيتقدر بقدر الضرورة ويكون فيما وراء ذلك وهو التعميم كالعدم كتناول الميتة لما ابيح للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق قال القاضى الامام السمرقندى رحمه الله وفيه بحث لان المقتضى قد يكون عاما كما لو قال اعتق عبيدك عنى بكذا فان معناه بع عبيدك منى والجمع المضاف للعموم وجوابه ان هذا وهم منه فانه ليس من عموم المقتضى فى شىء بل العموم لصيغة العبيد وهى مذكورة والمقتضى هو البيع المضاف اليهم وهو بيع واحد ثابت بقدر ما يصح به المذكور وتحقيق هذا ان المراد من انتفاء عموم المقتضى عندنا ليس انتفاء صيغة العموم عنه بل انه لو كان مذكورا

يكون ثابتا من كل وجه فاذا ثبت بطريق الاقتضاء يكون ثابتا في حق صحة المقتضي لا غير كالبيع لو كان مذكورا بان قال بعنيه
بالف فباعه ثم قال اعتقه يكون ثابتا في الاطلاق في حق صحة الاعتاق لا غير فتبين بهذا انه لو احتيج الى اثبات
صيغة العموم لتصحيح المذكور لجوز اثباته بل يجب والا لم يكن الكلام صحيحا ولكن الخلاف فيما وراء ذلك ولا يجوز
ذلك فيه ثم المقتضي بل يكن العموم مقتضى والفرق بينهما بين عند اولي الفهم [illegible] فلا يصح نية التخصيص فيما
ثبت اقتضاء اشارة الى ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله وذلك في مسايل منها انه لو قال ان اكلت فعبدي
حر وان شربت فعبدي حر وان لبست فعبدي حر ونوى ماكولا دون ماكول او مشروبا دون مشروب او ملبوسا
دون ملبوس فانه يصح نيته عند الشافعي رحمه الله لان وجود المصدر في الخارج لا يكون بدون المفعول كما لا يكون بدون
الزمان والمكان فصار المفعول مقتضى وله عموم عنده فيصح نية التخصيص كما لو قال لا اكل اكلا وعندنا لا يصح نيته
لا قضاء ولا ديانة لما قلنا ان المقتضي لا عموم له والتخصيص بدون التعميم محال فان قيل انه يحنث باكل كل
ماكول ولا معنى للعموم سوى هذا قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ملطقية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه
ملطقية الاكل وعدم وجود الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل او نقول المقتضي ههنا مطلق في
اي مقيد يوجد بوجود ما به الحنث ولهذا لا يوجب العموم كقوله اعتق رقبة قال الفاضل السمرقندي هذا يصح
في المثبت كقوله ان شربت واما في المنفي كقوله لا اشرب فالظاهر العموم لوقوع النكرة في سياق النفي قلت الشرط
مثل النفي في افادة العموم فالتفريق بينهما بالصحة والفساد غلط محض [illegible] وكذا لو قال ان اغتسل
اي لو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فعبده حر على البناء للمفعول وقال عنيت فلانا لم يصدق عندنا
لان الفاعل غير مذكور وانما ثبت بطريق الاقتضاء بخلاف ما لو قال ان اغتسل احد في هذه الدار الليلة
وان اغتسلت غسلا فان نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى لان الفاعل مذكور في المسئلة الاولى واقع في
حيز الشرط فيعم فيصح تخصيصه وفي المسئلة الثانية الغسل مذكور وهو نكرة في حيز الشرط فيعم فيجوز تخصيص بعض
الاغتسال عنه وكذا لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى الخروج عن مكان دون مكان وكذا لو قال لامراته
بعد الدخول اعتدي ونوى الطلاق يثبت الطلاق كما بينا في فصل الحقيقة والمجاز فيكون رجعيا ولا يصح
نية الثلاث والبينونة لانها فوق الضرورة وكذا لو قال انت طالق ونوى الثلاث انه لا تعمل نيته بل
يقع به واحدة رجعية عندنا خلافا للشافعي لان ذكر الطالق لغة ذكر للطلاق هو صفة للمراة لا للواصف كقوله
انت ضاربة فانه يدل على صفة قايمة بالموصوف به وهو المصدر لا على مصدر قايم بالواصف واما اثبات الطلاق
على التطليق الذي هو محل النية في الواصف بمجرد وصفه به فثابت شرعا ضرورة ان الشارع لم يكذبه في هذا الكلام
ولو لم الوصف بدون الصفة القايمة في المحل لغو وهذر ككونك للجالس انت قايم فيكون ثبوته بطريق الاقتضاء ضرورة

ضرورة تصحيح الكلام ووقوع الثلاث فوق الضرورة فلا يثبت فان قيل انت طالق جعل انشاء في الشرع وخرج عن
كونه اخبارا فلم يكن ثبوت الطلاق من باب الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار قلنا انما يلزم ما ذكرت لو
لم يكن جعله انشاء بهذا الطريق وهو ممنوع فعلى هذا لا يكون خارجا من الاخبار بالكلية الا ترى انه لو قال
للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق فعرفنا ان كونه انشاء مبني على الاقتضاء [illegible] وفيه بحث تركناه
خلاف [illegible] بان جواب عن اشكال يرد على التقرير المذكور وبيانه انكم قلتم ان المصدر الذي ثبت من المتكلم امر شرعي
ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث واجاب عنه بان المصدر الثابت ههنا اقتضاء وهو البينونة يتنوع الى خفيفة
وهو ما يقطع الملك اي الملك الثابت بالنكاح والى غليظة وهو ما يقطع الحل اي المحلية في حق الزوج ونية احد النوعين
صحيحة في المقتضي لانه لا بد له من ثبوت احدهما اذ لا يمكن اجتماعهما معا فلا بد له من تعيين احدهما وعند نية الكامل يثبت
العدد فيه ضمنا لا قصدا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن ملك الضمان شرعا لا قصدا حتى لو نوى ثنتين لا يصح
اذ لا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يندفع به الضرورة وهو الاقل ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيه الاقل
لان الانواع لا يكون الا متنافية لا يقال ان الطلاق يتنوع ايضا فيه الثلاث بتعيين احد نوعيه فينبغي ان يصح
لانا نقول البينونة يتصل بالمحل في الحال ولا اتصال لها بالمحل وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع
الى الحل كما ذكرنا فصار المقتضي على معدود المقتضي وهو البينونة فصح تعيين احدهما بالنية واما قوله انت طالق
فغير متصل بالمحل في الحال اجماعا فلا يوصف بالكمال والنقصان الا بعد حلوله بالمحل لان الافعال قبل الحلول بالمحل
لا يوصف بالنقصان والكمال لانها حركات على نمط واحد وانما يوصف اذا ظهر اثرها في المحل فحينئذ يظهران ثم الفعل
توصف بالكمال وان لم يتم توصف بالنقصان وانما قلنا انه غير متصل بالمحل في الحال لان حكمه اما فوت الملك الثابت
بالنكاح وانه معلق بانقضاء العدة والمعلق بالشرط عدم قبله واما تفويت الحل الاصلي وانه معلق بكمال
العدد فعلم ان قوله انت طالق قبل انقضاء العدة وقبل ذكر العدد لا اتصال له بالمحل واما الثابت في الحال
انعقاد العلة لا تتنوع كالرمي فانه ينعقد علة عند الرمي وانما تتنوع اثاره فان تنوع ههنا انما تتنوع بالعدد
الذي هو اصل في التنويع فلو صحت نيته ههنا يلزم اثبات العدد في المقتضي قصدا لا ضمنا وذا لا يجوز [illegible]
وعلى هذا الخلاف قوله طلقي نفسك يعني قوله طلقي نفسك محاله بما ذكرنا من المسايل حيث يصح نية الثلاث فيه دونها
لان المصدر ههنا ثابت لغة لا اقتضاء فكان نظير المحذوف فيصح فيه نية العموم والخصوص لما سبق بيانه ان الامر
فعل وضع لطلب المصدر في المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف على تصور وجوده
[illegible] وهو ثابت فيصح الامر لغة واذا صح كان المصدر ثابتا لغة لانه مختصر من قوله افعلي فعل الطلاق والمختصر في
الافادة كالمطول والمصدر اسم جنس يقع على الاقل ويحتمل الكل فصحت نية الثلاث فيه كما يصح في مطوله من

هذا التعزير على ان قولهم انه من قبيل المحذوف لم يريدوا به الحذف المحض بحيث لا تقدير فيه اصلا بل هما عبارتان وضعتا بمعنى واحد كخمسة وعشرة الاخمسة عشر قوله وفي قوله ان خرجت اي لو قال الرجل ان خرجت فعبدي حر ونوى نوعا من الخروج كالسفر دون غيره لا يصح نيته السفر لان الفعل صار مستقبلا بدخول كلمة الشرط عليه فيكون ذكرا للمصدر الثابت في المستقبل فيكون من قبيل المحذوف وقد قلنا ان نية التخصيص تعمل فيه ولان السفر احد طريقي الخروج اذ الخروج متنوع في نفسه الى قصير غير مرخص والى مديد مرخص للفطر والقصر الا يرى ان الاسم قد اختلف فبعضه يسمى سفرا وبعضه لا فيصح نية احد النوعين كما في مسألة البينونة واما المكان وسبب الخروج فثابت اقتضاء اذ لا دلالة للفعل عليه لغة فلا يصح نية مكان دون مكان وسبب دون سبب وهذا بخلاف قوله طلقتك فانه لا يصح فيه نية التخصيص لان المعدوم مع لتصحيحه وصيانته عن الكذب مصدر مقتضى والمعدوم لا يقبل العموم فلا يصح تعميمه بالنية ولان هذا الكلام نفس التطليق الذي هو الفعل ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة وهذا لان فعل اللسان وان كان هو الاخبار لا للانشاء كان فعل سائر الجوارح للانشاء لا الاخبار لكنه جعل انشاء شرعا فصار كسائر افعال الجوارح والنية لا تؤثر في الفعل لانها لتعيين بعض محتملات اللفظ الا يرى ان الخطوة لا يصير خطوتين بالنية ولا يلزم اذا حلف ان لا يساكن فلانا ونوى السكنى في بيت واحد بعينه فانه يصح نيته والمكان ثابت اقتضاء لان صحتها ليست من حيث تخصيص البعض
جواب لعدو ولا يلزم
من المكان الا يرى انه لو نوى بيتا معينا لا يصح نيته بل لانه نوى حقيقته الكاملة لان المساكنة اسم على لفعل يتعدى من الواحد الى الاخر على سبيل المشاركة كالمقابلة وانما يتحقق ذلك حقيقة في بيت واحد لانه يتعدى فعل كل واحد منهما الى صاحبه في السكنى الا انه اذا اطلق ولم ينو شيئا حنث بالمساكنة في دار واحدة ايضا اذ المساكنة يحصل بينهما في توابع السكنى من المرة والمطبخ فيحنث بعموم مجاز السكنى للعرف قوله وعلى هذا قلنا اي بناء على ان المقتضى لا عموم له قلنا ومن قال لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم فقال المامور اعتقت وقع العتق عن الآمر عندنا وعامة اهل العلم خلافا لزفر رحمه الله لانه لا يثبت بالاقتضاء ولنا ان الآمر بالاعتاق عنه بالف يقتضي التمليك بالبيع منه بالف ليتحقق الاعتاق عنه اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم بالحديث فيزاد البيع على هذا الكلام اقتضاء تصحيحا للكلام فكانه قال بع عبدك هذا مني بالف درهم وكن وكيلا عني باعتاقه فيكون امرا بالبيع والاعتاق عنه جميعا فيثبت بشروط المقتضي وهو العتق لانه لما ثبت ضمنا وتبعا له كان المنظور اليه الاصل المتضمن دون التبع حتى سقط اعتبار القبول فيه ولو كان الآمر ممن لا يملك الاعتاق لا يثبت البيع بهذا الكلام ولو كان العبد آبقا يعتق عن الآمر لان كونه مقدور التسليم شرط البيع لا شرط العتق ولو صرح المامور بالبيع بان قال بعته منك بالف فاعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه

عن نفسه لان شرط المقتضي ان لا يصرح به والا لم يبق مقتضى وبهذا تبين ان المقتضي ليس كالمنصوص عليه فيما وراء الحاجة اذ لو كان كذلك لثبت المقتضي بشروط نفسه فلم يسقط القبول ولم يشترط اهلية الاعتاق في الآمر بل اهلية البيع ولم يجز بيع الآبق ولا يحل التصريح لصحة البيع وعلى هذا قال ابو يوسف رحمه الله اذا قال اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه يقع العتق عن الآمر ويثبت الملك بالهبة وان لم يوجد القبض لان الملك ثابت هنا لمقتضى العتق فيثبت بشرائط العتق ويسقط اعتبار شرط الهبة وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط الركن ثمه مع ان الركن اقوى فلان يسقط الشرط هنا اولى وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المامور لان الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد فلا يمكن تنفيذه عن الآمر والقول بسقوط القبض باطل لان المقتضي تبع للمقتضى اتفاقا فلا يصح جعله تبعا لما لا يصح سوى مقتضى والقبض ليس من جنس القول ولا دونه في الرتبة وذلك ظاهر فلا يصح جعله ساقطا تبعا للاعتاق لانه انما يسقط به ما يحتمل السقوط شرعا في الجملة والقبض في الهبة لا يحتمل السقوط بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط في الجملة الا يرى ان البيع ينعقد بالتعاطي في الخسيس والنفيس في الصحيح وقد سقط الايجاب والقبول وممن قال لغيره بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح البيع وقد سقط القبول ولا يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يميني فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض لان المسكين يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية وابطال لها ولا يتصور القبض في التالف قوله ولا يلزم قوله الصغير معناه انه لا يلزم على ما قلنا ان المقتضي ثابت بطريق الضرورة ولا عموم له قول الرجل لصغير هذا ولدي فجاءت ام الغلام بعد موت المقر وصدقته في النكاح وهي معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام انها تاخذ الميراث استحسانا ومعلوم ان النكاح بينهما مقتضى دعوى النسب لجعل النكاح كالمصرح به حتى يثبت صحته ويجعل قائما الى وقت الموت حتى يرث به فلو كان ثبوت المقتضي باعتبار الضرورة وجب ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالفاسد وبالوطء عن شبهة وبملك اليمين وقوله لان ثبوته الى آخره اشارة الى الجواب عنه وتقريره انا لا نم ان ثبوت النكاح بطريق الاقتضاء بل ثبوته اما بدلالة النص كما اختاره الامام شمس الائمة السرخسي او باشارته كما اختاره القاضي ابو زيد الدبوسي وذلك لان اسم الولد مشترك ليس المراد من المشترك المعنى المصطلح بل معناه اللغوي من قولهم هذا المال مشترك بين الشريكين اي ان الولد مشترك بين الشخصين حيث لا يتصور الابوالد ووالدة عادة كاسم الاخ لا يتصور الا باخ اخر لانه من قبيل المضاف والتنصيص على الولد يكون تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة او اشارة ثم المسألة مصورة فيما اذا كانت معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين لذلك شرعا فيكون الاقرار به اقرارا بالنكاح الصحيح دلالة او اشارة لا اقتضاء ولئن سلمنا ان النكاح يثبت مقتضى كما اختاره الامام فخر الاسلام الا ان اقتضاء

النكاح هاهنا كاقتضاء البيع والملك في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم لكن المقتضي هاهنا وهو النكاح متعين
شرعا غير متنوع الى ما يقبل الارث والى ما لا يقبله بخلاف مسئلة البيع فان البيع ثمه متنوع الى ما يوجب الخيار
والى ما لا يوجبه فبعد ما ثبت العقد الصحيح بطريق الاقتضاء يكون باقيا لا باعتبار دليل سبق بل لعدم المزيل
وانتهاء النكاح بالموت في الحرة المسلمة سبب لاستحقاق الارث قوله ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص
لان التخصيص فرع العموم ولا عموم له لما ذكرنا فلا يقبل التخصيص ايضا وان علم من الابحاث السابقة الا انه علم استطرادا
فلذا افرده بالذكر قصدا او لم يذكره لكان اظهر قوله وكذا الثابت بدلالة لا يحتمله ايضا لان معنى النص اذا ثبت
كونه علة للحكم وهو شيء واحد لا تعدد فيه وان كان له محال كثيرة فان قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم
في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وذلك تناقض ظاهر مثاله لما ثبت بدلالة النص ان الاذى هو العلة
لحرمة التأفيف والاذى له حقيقة واحدة وان وجد في محال كثيرة كالضرب والشتم والقتل وغيرها صار
كان الشارع قال لهذا الوصف اينما وجد وجد حكمه وهو الحرمة فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة
للحرمة فكانه قال هو علة وليس بعلة وهذا تناقض ظاهر لا يقال يجوز ان يكون علة ويتخلف الحكم عنه لمانع
لانا نقول هذا الدليل على مذهب من لا يجوز تخلف الحكم لمانع وهو اختيار المصنف رح كما بينته في باب القياس
ان شاء الله تع واما الثابت باشارة النص فيحتمل الخصوص ان كان عاما لان الثابت باشارة النص كالثابت
بعبارة النص من حيث ان كل واحد منهما ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فيحتمل الخصوص كالثابت
بالعبارة وقال القاضي الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص لان العموم ما سيق الكلام لاجله فاما ما كان بطريق
الاشارة فهو زيادة على المطلوب بالنص فلا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل التخصيص قوله ومن الناس
من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه اخر هي فاسدة عندنا اعلم ان الاستدلال بالنص على وجهين صحيح
وفاسد فالصحيح ما ذكرنا من طرق الاستدلال وما سواه من طرق الاستدلال ففاسد عندنا وبعض اصحاب
الشافعي رح قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا
ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا
المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب
ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم
ويسمونه دليل الخطاب وقسموه اقساما منها التخصيص بالذكر وسمي مفهوم اللقب اذا كان المذكور اسم علم
ومنها مفهوم العدد ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط والاستدلال بمفهوم المخالفة باطل بطرقه عندنا
فبدأ المصنف رح بابطال مفهوم اللقب فقال منها ما قال بعضهم وهو ابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي ان
التنصيص على الشيء باسمه العلم ليس المراد به المصطلح النحوي بل ما دل على الذات فقط سواء كان اسم جنس
كالماء في حديث الغسل او اسم علم كزيد قائم يوجب نفي الحكم عما عدا المذكور وتمسكوا في ذلك بان الانصار

بان الانصار فهموا عدم وجوب الاغتسال بالاكسال من قوله عم الماء من الماء وهم كانوا
اهل اللسان وفصحاء العرب فلو لم يكن ذلك موجبا للنفي لما صح الاستدلال به وبانه
لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون شيء
من كلام صاحب الشرع غير مفيد والعمل بمفهوم اللقب فاسد بالكتاب والسنة والدليل
المعقول اما الكتاب فلان الله تع قال ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
اي الا ان تقول ان شاء الله ولم يدل ذكر الغد على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من
الاوقات في المستقبل وكذا قال الله تع فلا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر الحرم ولم يدل
ذلك على اباحة الظلم في غيرهن واما الحديث فقد قال عم لا يبولن احدكم في الماء الدائم
ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على اباحة الاغتسال بغير الجنابة من اسباب الاغتسال
واما المعقول فهو ان التنصيص لو اوجب التخصيص يلزم احد الامرين وهو اما ترجيح
القياس على النص او انسداد باب القياس وكل واحد منهما باطل والمؤدي اليه يكون باطلا
وذلك لان النبي عم بين الربوا في حديث الاشياء الستة باسماء الاعلام كالحنطة والشعير وهو
نص معلوم تعدى الحكم منه الى الفروع باجماع القايسين والتنصيص باسم العلم لو كان اوجب
التخصيص ونفي الحكم عما عداه فان جاز تعدية حكم هذا النص يلزم ترجيح القياس على النص
بالمذكورة وان لم يجز يلزم انسداد باب القياس وهو مفتوح بالاجماع فصح ما قلنا والجواب
عن استدلال الانصار بالحديث بان لا نم انهم فهموا ذلك من التخصيص بالنص بل انما فهموا ذلك
من اللام الاستغراقية مع الاضافة الى الماء فان هذه الصيغة تفيد الحصر بدليل الاستعمال حيث
يقال العلماء منحصر ولا يقال حيث انحصر فيقال السيف من الحديد ولا يقال الخاتم من الحديد والحصر
ينفي ثبوت الحكم في غير المحصور وقد جاء في بعض الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها انما الماء من
الماء مما يؤيده لكن لما انعقد الاجماع على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس ايضا نفي الانحصار
فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة
منحصر في المني لا يثبت بغيره وهذا معنى قوله وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء اي في وجوب الغسل
الذي يتعلق بقضاء الشهوة قوله عن ان الماء جواب عما يقال فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الغسل بالتقاء
الختانين بلا ماء اجاب عنه بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان الماء يثبت مرة عيانا وتارة
وطورا دلالة بالالتقاء اذ الانزال امر خفي فاقيم الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين
كما دير الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر وقوله فلو لم يوجب ذلك لم يظهر للتنصيص فائدة
قلنا لا نم لجواز ان يكون الفائدة تعظيم المذكور او ارادة شرفه على غيره كما في قوله اربعة حرم

فلا تظلموا فيهن انفسكم او يكون المسمى اظهر من غيره واسبق الى اللسان كقوله عم من اعتق شقصا له من العبد فان العبد اسبق الى اللسان من الامة او نقول فايده التخصيص ان يتامل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس لا يقال هذا لا يصلح ان يكون فايده التخصيص لان فيه رد الحكم الى معرض الخطا والاعراض عن النص المصون عن ذلك لانا نقول لا خطا في الاجتهاد والثواب لازم له اما على قول من يقول كل مجتهد مصيب فظاهر واما على قول المخطية فلانهم قالوا كل مجتهد مصيب في حق العمل بالاجتهاد وعلى المخطيين الثواب لازم على انه معارض بجواز التعبد بالقياس اجماعا اذ الرسول عم كان قادرا على التنصيص على الاحكام كلها واعترض على اصل المسلة بان اهل السنة استدلوا على جواز روية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المومنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب واجاب عنه العلامة النسفي بان التخصيص بالذكر لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما دل لامر خارج من قبيل التخصيص والاستدلال بهذه الاية من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فلا يكون اهل الجنة كذلك والا لا يكون الحجب في حق الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب حتى ملك لعل قول العلماء التخصيص في الروايات يوجب نفي الحكم عما عدا المذكور كما قال صاحب الهداية في قوله في الكتاب جاز الوضوء للتخصيص فايدة اذ الكلام متى اذا لم يدرك فايدة اخرى بخلاف كلام الرسول فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فايدة لم ندركها الا ترى ان الخلف قد استفيد من كلامه احكاما وفوايد لم تبلغ اليها السلف بخلاف امر الرواية فانه قلما يقع التفاوت فيه حواليه ومنها ما قال ان قيد بوصف ونحوه ماقاله الخصم ان الحكم متى علق بشرط او اضيف اي رتب على اسم موصوف بوصف خاص اوجب ذلك نفي الحكم عند عدم الشرط او الوصف وقيد الوصف بالخاص احترازا عن الوصف العام وهو ما يشمل جميع افراد الموصوف كقوله عم في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات والوصف الخاص بنقيضه كقوله عم في الغنم السائمة زكوة فان وصف السوم يوجد في بعض افراد الغنم دون البعض وتحرير المسلة ان الخلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ان لم يوجد سبب اخر ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده وعند جميع القايلين بالمفهوم هو ثابت بالتعليق مضافا الى عدم الشرط وسموا هذا مفهوم الشرط وكذا قالوا ان الحكم المضاف الى الوصف كما يدل عند وجود ذلك الوصف على وجود الحكم يدل على انتفايه عند عدم ذلك الوصف وسموه مفهوم الصفة ولهذا اي ولان عدم الشرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجوزوا ش رح نكاح الامة عند فوات الوصف وهو الايمان

الايمان او الوصف الشرط وهو عدم طول الحرة المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة اي مهر نكاح الحرة او ملك لكن لا يجد الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات اي فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات والفتى والفتاة الشاب والشابة وسمي العبد والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار لرقهما فان الله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمومنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة عنده وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات وصف الايمان ولا يلزم عليه ان مفهوم قوله تعالى المحصنات المومنات يقتضي ان لا يكون طول الحرة الكتابية مانعا وقد جعله مانعا حيث لم يجز نكاح الامة عند طول الحرة الكتابية لان ذلك ممنوع على احدى الروايتين عنه ولو سلم فالعمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه هنا لاحتياطه انه احترز عن الارقاق الذي هو اهلاك حكما واجب ما امكن وقد امكن الاحتراز بنكاح الحرة الكتابية مع ان الولد يتبع خير الابوين دينا قوله وقال المبتوتة عطف على قوله لم يجز اي ولان المعلق بالشرط يعدم لانعدامه قال ان غير المبتوتة لا تستحق النفقة على زوجها الا اذا كانت حاملا لان وجوب النفقة متعلق بالحمل كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وتعليق الحكم بالشرط يدل على عدمه عند عدم الشرط عنده وقال الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان حرمة الربيبة بسبب الدخول بامها قيدت بوصف وهو ان يكون من نسايكم كقوله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن اوجب ذلك نفي الحرمة عند عدم ذلك الوصف فلا تحرم بنت المزني عليه قال ان نفي ايضا المراة لو امتنعت عن كلمات اللعان بعدما لاعن الزوج تحد وعندنا تحبس حتى تلاعن او تصدق زوجها لان درء الحد عنها معتبر بكلمات اللعان في قوله تعالى ويدرا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين فينتفي الدرء عند عدم القيد وهو الشهادات المؤكدات بالايمان قوله وهذا بناء اي هذا الخلاف بناء على ان الحكم الوصف بالشرط في الحكم كما تعلق بالشرط يتعلق بالوصف فانه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال كما انه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم في الحال واعلم ان هذه مقدمة لا نزاع فيها فان الرجل لو قال لامراته ان دخلت الدار وانت مريضة فانت طالق يصير الطلاق معلقا بالمرض كما يصير معلقا بالدخول وانما النزاع في المقدمة الثانية وهي قوله واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب وتلخيص هذا الكلام ان نقول ههنا خمس مقدمات فالثنتان منها لا نزاع فيها والثلاث منها فيها النزاع غير ان الثنتين من

هذه المسئلة التي منها النزاع متفرعتان من واحدة منهما بيانه انه لا خلاف لاحد ان الوصف
الملحق بالشرط وان انعقد شرطا زمان صيرورة اللفظ سببا لكن الخلاف في انه شرط
ماذا منه فيقول عمله عندنا في منع السبب وعنده انه في منع الحكم على معنى انه لولا التعليق
لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه من الوجود وانما يؤثر
في حكمه بمنعه من الثبوت فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل
في الدين وشرط الخيار في البيع والاضافة فانه لو قال لامراته انت طالق غدا ينعقد
السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله
الذي هو سبب السقوط بالاعدام بل يؤثر في حكمه وهو السقوط الى الارض والتوقف لما كان ملحقا
بالشرط كان اثره في منع الحكم ايضا دون السبب كالشرط ويتفرع من الاختلاف في هذه المقدمة
اختلاف في زمان صيرورة اللفظ سببا فعندنا هو زمان الشرط لانعدام السبب قبله وعنده
زمان التعليق لتحقق السبب عنده ويتفرع منه الاختلاف في تعين عمل الشرط ايضا انه هل يوجب
العدم عند العدم ام لا فعندنا لا يوجبه لان اللفظ لم ينعقد سببا لوجود التعليق فكان العدم
عند عدم الشرط لانعدام سببه لا للمانع مع وجود سببه وعنده لما انعقد سببا فقد وجد ما هو الموجب
لثبوت الحكم وانما لم يثبت الحكم بعد وجود سببه لوجود التعليق فكان العدم عند انعدام الشرط
مضافا الى التعليق كما ان الحكم عند وجود الشرط يكون مضافا اليه ولذلك ابطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امراة فهي طالق
او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لان المحل القابل
لحكم التصرف شرط زمان صيرورة اللفظ سببا والقابلية في هذه التصرفات بالملك فيلغو
بدونه كما لو قال لاجنبية انت طالق ولعبد الغير انت حر فيحمل هذه التعليقات بالكلية
لانتفاء الطلاق والعتاق عند حاله ووقوع هذه الشروط في الملك وجوز تعجيل النذر المعلق
بان قال ان شفى الله مريضي فعلي درهم لوجود السبب وان تاخر الشرط وجوز التكفير بالمال
قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين لان السبب هو اليمين عنده ولهذا اضيف
اليها فقيل كفارة اليمين والحنث شرط يتعلق به وجوب الاداء ويتضح هذا فيما
اذا قال ان فعلت كذا فعلي كفارة يمين واذا كان كذلك يكون هذا ادا بعد سبب الوجوب
فيصح وان كان قبل وجوب الادا كالتكفير بعد الجرح وتعجيل الزكوة قبل حولان الحول
وتعجيل الدين المؤجل ثم لما ورد الاشكال على اصل مذهبه بان على موجب كلامه هذا ينبغي ان يجوز
التكفير بالصوم ايضا قبل الحنث فقال في الانفصال عنه المالي يحتمل الفصل بين وجوبه
ووجوب ادائه لان المال مع الفعل متغايران فجاز ان يثبت المال بالوجوب وان لم يثبت

وان لم يثبت وجوب الادا الا ترى ان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا يجب الادا
وكذلك في الديون المؤجلة يجب المال ولا يجب الادا واما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه
ووجوب ادائه لان الفعل عين ادائه فمتى ثبت وجوبه ثبت وجوب ادائه فلما تاخر وجوب
ادائه الى ما بعد الحنث بالاجماع تاخر نفس الوجوب ايضا ضرورة اتحادهما فالكفارة قبل الحنث
في تلك الصورة تقع قبل نفس الوجوب فلهذا لم يجز قوله وانا نقول اي علماؤنا يقولون ان
اقصى درجات الوصف اذا ظهر تاثيره ان يكون علة الحكم ولا خلاف ان العلة توجب الوجود عند وجودها
ولا توجب العدم عند عدمها لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى فلا يلزم من عدم العلة المعينة من حيث
هي هي عدم الحكم على ما ياتي تمام تقريره في باب القياس ان شاء الله تعالى ولا يلزم علينا اشتراط
السوم بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة حتى لم يجب الزكوة في العوامل عندنا ايضا لان
عدم الوجوب في العوامل لم يثبت بذلك الحديث بل بقوله عم ليس في العوامل والحوامل
صدقة قوله ولا يلزم اي لا يلزم على ما ذكرنا ان التخصيص بالوصف لا يدل على النفي ما ذكر في
دعوى المبسوط امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر
فصاعدا فقال المولى الاكبر ولدي لم يثبت نسب الآخرين ولولا ان التخصيص بالوصف
يوجب النفي لثبت نسبهما كما ثبت على ما زعمه لان بثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق
تبين انها صارت ام ولده من ذلك الوقت وما قد ولدا على فراشه ونسب ولد ام الولد
يثبت من المولى من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد ولا قول الشهود عطف على قوله امة
اي لا يلزم ايضا ما ذكر في الشهادات اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا اخر
في ارض كذا لا تقبل شهادتهم عند ابي يوسف ومحمد لان تخصيص النفي في ارض كذا يكون اثباتا
في غيره وقوله لان ذلك اشارة الى الجواب عن المسئلة الاولى يعني ان كونه نفيا للآخرين ليس
للتخصيص بوصف الاكبر به بدليل انه لا يثبت نسبهما ايضا اذا اشار الى الاكبر وقال
هذا ابني مع ان التخصيص بالاسم العلم لا يوجب التخصيص كما بينا ولكن انما لا يثبت النسب
لان التخصيص يوجبه سكوت عما وراءه غير ان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان
حكم المسكوت [illegible] حكم المنطوق لانه لو لم يكن كذلك لما حل السكوت عن بيانه مع وقوع
الحاجة اليه لكن الاقرار بالنسب عند ظهور كونه مخلوقا من مائه واجب شرعا وكان سكوته
عن دعوة نسب الآخرين عند لزوم البيان لو كان النسب ثابتا نفيا صريحا حملا لامره
على الصلاح بدلالة حال المسلم حتى لا يصير تاركا للفرض لا لتخصيص الاكبر بالدعوة او نقول
انما انتفى نسب الآخرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لا لعدم الحاجة الى البيان
فانها صارت بثبوت نسب الاكبر ام ولد فيثبت نسب الآخرين بلا دعوة لانا نقول

انما يكون كذلك لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الآخرين وفي مسألتنا دعوة الاكبر بعد ولادة
الآخرين على ان يكون الآخران ولدي ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة
وان لما ثبت الاكبر انها كانت فراشا له من وقت الولادة فيكون ولادة الولدين على فراشه
قلت لا نم ذلك فقد ذكر في المبسوط ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال
الولدين الآخرين قبل ظهور الفراش منها فلا يثبت نسبهما منه الا بالدعوة قوله وتخصيص
الشهود اشارة الى الجواب عن المسألة الثانية وتقريره ان التخصيص وان لم يوجب الحكم في خلافه
فلا اقل من ان يورث شبهة وتهمة وكان في تخصيص الشهود مكانا ايهام انهم يعلمون له وارثا آخر
في غير ذلك المكان وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة وتوقف
ابو حنيفة في قبول شهادتهم ان سكوتهم عن ساير المواضع سكوت في غير موضع الحاجة الى البيان
لان ذكر المكان ليس بواجب فانهم لو سكتوا عنه واكتفوا بقولهم لا نعلم له وارثا آخر تقبل شهادتهم
اتفاقا والسكوت في غير موضع الحاجة ليس ببيان الا يرى انه لو شهدوا انه غصب منه عبدا او شهدوا
انه غصب عبدا منه اسمه سالم قبلت شهادتهما لان ذكر الزيادة والسكوت عنه سواء على ان ذكر المكان
يحتمل ان يكون للاحتراز عن المجازفة باعتبار انهما تفحصا في ذلك الموضع دون ساير المواضع ويحتمل ان
يكون للمبالغة في نفي وارث آخر يعني لا نعلم له وارثا آخر في ارض كذا مع انه منقطع شرفه ومجمع اسرته فاحرى
ان لا يكون له وارث آخر في موضع آخر فلما عارض هذا الاحتمال ذلك الاحتمال لا تتمكن التهمة في شهادتهم
فيقبل قوله ولو كان شرطا معنى لو كان الوصف في معنى الشرط وملحقا به فعدمه لا يدل على عدم الحكم
ايضا لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف الملحق به وذلك لان الشرط داخل على
السبب لا على حكمه قصدا لانه يلي المذكور دون غيره حقيقة ان التعليق عبارة عن ايقاع الحكم على تقدير
الشرط لا مطلقا فيكون قصده انشاء الطلاق على تقدير شرط لا مطلقا فيكون قصده انشاء
الطلاق على تقدير وجود الشرط لا في الحال الا يرى ان اهل اللغة اتفقوا على ان الجزاء متعلق بالشرط
واذا كان داخلا على السبب يمنعه من اتصاله بمحله وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا كالرمي
فان نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين المرمى
اليه ترس منع الرمي عن انعقاده علة للقتل لانه منع القتل بعد وجود سببه فكذا التعليق
بالشرط في الشرعيات وهذا لان اعتبار التصرف في الشرع بثلاثة اشياء الاهلية والمحلية واتصال
التصرف بالمحل ثم انه كان انعدام المجموع بانعدام الاهلية او المحلية لا ينعقد سببا كبيع الحرة والبيع
من المجنون فكذا بانعدام الاتصال واذا كان الشرط مانعا من انعقاد السبب لا يكون الشرط موجبا
عدم الحكم عند عدمه بل يكون عدم الحكم عند عدمه بناء على العدم الاصلي كما كان قبل التعليق ولا يكون
اللفظ سببا زمان وجود التعليق بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فان قيل اذا قال العاقل
لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن فدخلت الدار تطلق قلنا انما يصير ذلك

ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح
من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فلا يعمل بحكمه وهذا بخلاف الاضافة الى زمان كقوله انت
طالق غدا لان الاضافة اشتملت على ذكر الزمان بصفة التأخر وذلك الزمان لا ينافي الحكم والسبب
الا يرى انه لو قال انت طالق الساعة يثبت الحكم والسبب جميعا وانما يمتنع ما يمتنع بالاضافة بجهة
معنى التأخر في ذلك الزمان فكان ذلك مانعا من وجه دون وجه فقلنا بكونه مانعا للحكم دون السبب عملا
بالشبهين وصار كتأجيل الدين فانه لا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب الوجوب العقد ومحل
الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وانما يوجب المطالبة
ولذلك لا يمنع التعجيل بخلاف التعليق فانه للمنع واستحال ان يكون مع المانع سببا قوله ولان
الجزاء في اليمين بالله دليل ثان على ان المعلق بالشرط ليس بسبب في الحال بيانه ان الجزاء في
اليمين بالله وبغيره كالطلاق والعتاق ونحوهما لا يجب الا بعد انتقاض تركيب اليمين بعدمها
بالحنث اتفاقا ويستحيل ان يقال في شيء انه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه لان في
انتقاض السبب لم يتصور تقرره عند وجود المسبب فعرفنا انه بعرض ان يصير سببا عند وجود
الشرط لا انه يكون سببا في الحال قوله ولهذا لو حلف لا يطلق اي ولان المعلق لا ينعقد سببا حال
التعليق لو حلف لا يطلق بان قال والله لا اطلق امرأتي ثم قال لها ان دخلت الدار فانت
طالق لا يحنث في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في اليمين الثانية اجماعا لان قوله انت طالق
لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التطليق في اليمين الاولى فيكون هذا استدلالا
بما هو مجمع عليه والزاما به على الخصم وهذا اي دخول الشرط في الطلاق والعتاق واخواتهما
بخلاف خيار الشرط في البيع حيث جعل شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب وهو البيع
بدلالة الاجماع فان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولولا انه سبب في الحال لما
حنث والمعنى فيه ان البيع من قبيل الاثباتات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدي الى القمار
الذي هو حرام ولو جعله متعلقا بشرط خطر تام ولهذا كان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط
الخيار كما لا يجوز مع ساير الشروط الا ان الشرع جوز ذلك نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات
كيلا يغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة والضرورة
تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب
والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما
فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب
كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه فافترقا واذا ثبت ان التعليق
يتعذر في السبب باعدامه قصدا الى زمان وجود الشرط لا في احكام السبب قصدا كما قال الخصم
استغنينا عن اقامة الدليل على احكام التعليق لكونها متفرعة على هذا الاصل فيصح تعليق الطلاق

في العتاق ونحوهما بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة
وهي موجودة في الحال واما الملك فانه محل ما اشترطناه في باب الطلاق والعتاق وهذا الكلام
ليس بايجاب في الحال لما بينا فلا يشترط الملك في الحال ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث لما
بينا انها ليست بسبب في الحال والاداء قبل لا يجوز اتفاقا كما لا يجوز قبل اليمين ومن فرق بين
المالي والبدني ساقط اعتباره لان الواجب لله تعالى على العبد هو الفعل في جميع حقوقه لحصول الابتلاء
به وانما المال او منافع البدن آلتان يتادى بهما الواجب فكما ان الاداء في البدني المعلق بالشرط
لا يجوز قبل وجود الشرط فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان
المقصود ما ينتفع به العبد لجلب نفع او دفع ضرر وذلك بالمال دون الفعل ولهذا لو ظفر بجنس
حقه واستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد من المديون فعل وكذا لو تبرع انسان باداء دينه يسقط
من ذمته لا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتادى الزكوة بالنائب كالصلوة لانا نقول المقصود
هو حصول المشقة بقطع طائفة من المال وذلك يحصل بالنائب على ان الانابة فعل منه فاكتفى
به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة فان المقصود منها هو اتعاب النفس بالقيام للخدمة وذلك
لا يحصل بالنائب ولا يلزم على ما ذكرنا ان التيمم لا يجوز عند القدرة على استعمال الماء وهذا
عمل بمفهوم الشرط لانا لا ندعي ان التعليق يوجب الحكم عند عدم الشرط بل ندعي انه لا تعرض له
بحال لعدم الشرط والحكم فيه باق على الاصل والاصل فيه عدم الجواز اذ لو خلينا ومجرد عقولنا
لحكمنا بان التراب المغبر لا يقوم مقام الماء المطهر فعرفنا بالنص كونه مطهرا حال عدم الماء فيقتصر
الحكم عليه قال ومنها ما قال الشافعي ان المطلق وهو المتعرض للذات دون الصفات يحمل على
المقيد بوصف من الصفات سواء وردا في سبب او شرط او حكم او حكمين في حادثة واحدة لان
المطلق ساكت عن التعرض لذلك الوصف محتمل له والمقيد ناطق به محكم فيه وابدا يحمل المحتمل
على المحكم ويرجح الناطق على الساكت عند التعارض ولهذا حمل النص المطلق عن السوم وهو
قوله عم في خمس من الابل شاة على المقيد به وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة اتفاقا
وكذا حملت نصوص الشهادة المطلقة عن قيد العدالة وهو قوله تع واستشهدوا اذا تبايعتم واستشهدوا
شهيدين من رجالكم على المقيد بها وهو قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين
وكذا نصوص الهدايا في المتعة والقران وهو قوله تع فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من
الهدي حملت على المقيد بالتبليغ في جزاء الصيد وهو قوله تع هديا بالغ الكعبة هذا اذا كان المطلق
والمقيد واردين في حادثة واحدة وكذلك اذا وردا في حادثتين مثل كفارة القتل فان الرقبة
فيه مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى ساير الكفارات
لانها جنس واحد اذ كل واحدة منها تحرير في تكفير وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد اذا وردا في الحكم

في الحكم في حادثتين اصلا لا في حكمين ولا في حكم واحد ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين فاما
في حادثة واحدة في حكم واحد يحمل بالاتفاق وذلك لان الاطلاق امر مقصود لانه ينبني على التوسعة
فيما يتعلق به كما ان التقييد امر مقصود ينبني على التضييق فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال
احدهما بالآخر اما الامكان في حادثتين فظاهر وكذا في حادثة واحدة لجواز ان يكون التوسعة
مقصودا للشارع في حكم حادثة والتضييق مقصودا له في حكم اخر في تلك الحادثة كالصوم والاطعام
في كفارة الظهار فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر قال الله تع لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فيه
تنبيه على ان العمل بالمطلق واجب لان الله تع نهى عن السؤال عن المسكوت عنه والوصف في المطلق
مسكوت فكان في الرجوع الى المقيد مع امكان العمل بالمطلق اقدام على هذا المنهي عنه والى هذا
اشار ابن عباس رضه حيث قال ابهموا ما ابهم الله تع واتبعوا ما بين الله اي اتركوا على الابهام
فان الاستقصاء شوم والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه ثم بين المص مثالا
لبقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين فقال قال
ابو حنيفة ومحمد رح فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا انه
يستانف الصوم خلافا لابي يوسف والشافعي لان شرط الاخلاء عن المسيس من ضرورة شرط التقدم
عليه وذلك التقديم منصوص عليه في الاعتاق والصيام بقوله جل ذكره فتحرير رقبة من قبل ان
يتماسا فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولما لم يشترط التقديم على المسيس فيه لم يشترط الاخلاء
عنه فلا يلزم الاستيناف وانما منع عن المسيس قبل الاطعام عندنا خلافا لمالك لجواز ان يقدر
على التحرير والصيام فيقعان بعد المسيس والنهي اذا لم يكن لعينه لا يعدم المنهي عنه لا يقتضي الفساد
ثم قوله ليلا عامدا ليس بقيد لان العمد والنسيان في الليل سواء نص عليه في شرح الطحاوي
اما قوله او نهارا ناسيا احتراز عن العمد فانه اذا جامعها بالنهار عامدا فسد صومه وانقطع
التتابع ووجب عليه الاستيناف بالاتفاق وكذا يجوز التيمم بالتراب المقيد من الجنس
قوله عم التراب طهور المسلم وبكل ما كان من جنس الارض كالجص والنورة والزرنيخ خلافا
للشافعي وابي يوسف واحمد بالمطلق منه في قوله عم جعلت لي الارض مسجدا وطهورا اذ الارض
يتناولهما لان كون التراب مطهرا لا ينافي كون غيره مطهرا ايضا قلت ليس التراب من قبيل
المقيد الاصطلاحي وانما اراد به الخصوص من العموم قوله وقيد الاسامة شروع في الجواب
عن الصور التي تمسك بها الخصم في ان المطلق فيها محمول على المقيد وتقريره انا لا نسلم ان اشتراط الاسامة
في نصاب الزكوات من حيث الحمل بل انما ثبت ذلك بالحديث المعروف وهو قوله عم ليس في
العوامل والحوامل والعلوفة صدقة وكذا قيد العدالة في قوله تع واشهدوا ذوي عدل
منكم لا يوجب نفي جواز شهادة الفاسق بل يوجب التوقف والتثبت في خبر الفاسق
الثابت بقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكذا اشتراط التبليغ في الهدايا انما ثبت بقوله

ثم محلها الى البيت العتيق او باشارة اسم الهدى فانه اسم لما يهدى الى الحرم فان قيل انتم
قيدتم الصوم بالتتابع في كفارة اليمين حملا له على كفارة القتل والظهار وهذا اثبات الحكم
قلنا لا لان النقيد فيها ثبت بالحمل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضه فصيام
ثلثة ايام متتابعات فاجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على
المقيد اجماعا لان الحكم الواحد لا يقبل وصفين متضادين بان يجب متتابعا وغير متتابع
ولا يلزم علينا قضاء رمضان لان رواية ابي لم تشتهر والزيادة بخبر الواحد لا تجوز بخلاف قراءة
ابن مسعود رضه فانها قد اشتهرت فجاز الزيادة بها بخلاف ما اذا دخل الاطلاق والقيد في السبب
حيث يجري كل واحد منهما سنته عم كما علمنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص
المطلق وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام وهو قوله عم
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لانه لا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشئ واحد اسباب
متعددة فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل واحد منهما من غير حمل وهو نظير ما سبق
اي العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق ان تعليق
الحكم بالشرط لما لم يوجب النفي عند عدمه جاز ان يكون الحكم الواحد قبل وجوده معلقا بالشرط ومرسلا
اي مطلقا عنه لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا نعم يمتنع ان يثبت الحكم الواحد بالارسال
والتعليق معا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة فاما العدم الاصلي قبل التعليق كان محتملا
للوجود بالارسال والتعليق كان الملك قبل ثبوته يحتمل ان يثبت بالبيع والهبة وبعد التعليق
لم يتبدل العدم لما بينا انه لا يؤثر في المنع فبقي محتملا للوجود بطريقين كما كان واذا ثبت هذا
في الارسال والتعليق ثبت في الاطلاق والتقييد ايضا لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان
يثبت بسبب مقيد ويحتمل ان يثبت بسبب مطلق على البدل وان امتنع ثبوته بهما معا فلذلك
لم يجز الحمل وانما قلنا لم يحمل المطلق الوارد في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع في صوم
كفارة الظهار والقتل وان وردا في حادثتين وهذا احتراز عنه لانه اصله لا انما يحمل المطلق
على المقيد اذا كان المقيد نوعا واحدا اما اذا كان نوعين فلا للتعارض وههنا كذلك لان صوم
كفارة الظهار والقتل بالتتابع وصوم المتعة مقيد بالتفريق وان كان كفارة لانه بدل عن الهدي
الذي هو دم جناية ولهذا لا يأكل المهدي منه فلا يكون حمله على احدهما اولى من الحمل على الآخر
فبقي على الاطلاق لا انا نقول لا نسلم ان صوم المتعة كفارة بل هو نسك محض بمنزلة الهدي الذي صار
الصوم خلفا عنه ولهذا يأكل المتصدق منه عندنا سلمنا ذلك لكن انا لم يجز صوم السبعة قبل
ايام النحر لانه لم يشرع الا ان التفريق واجب الا ترى انه اضيف هذا الصوم الى وقت الرجوع
بكلمة اذا فلا يكون واجبا قبل مجيء وقته كالظهر لا يجب قبل الزوال وهذا كله ومنها ما قال

قال بعضهم اعلم ان ورود الحكم بعد السبب على اربعة اوجه احدها ان يقع موقع الجزاء ويخرج
مخرج الجزاء كما روي انه عم سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يختص بسببه بلا خلاف لان فاء
الجزاء يدل على سببية الاول للثاني وثانيها ما خرج مخرج الجواب للسؤال المذكور سابقا ولا
يكون مستقلا بنفسه كنعم وبلى تقول اكان لي عليك كذا فيقول نعم او اليس عليك لي كذا فيقول
بلى فيكون مختصا به لان الجواب يتضمن اعادة ما في السؤال قال الله تع فهل وجدتم ما وعد
ربكم حقا قالوا نعم اي وجدنا ما وعدنا ربنا حقا وثالثها ما يكون جوابا ويكون مستقلا بنفسه ولكنه
زايدا على قدر الجواب كما لو قيل لرجل الا تغتسل الليلة في هذه الدار من الجنابة او قيل له تعال
تغدّ معي فقال ان اغتسلت فعبدي حر او ان تغديت فعبدي حر فكذلك يختص به لان الداعي الى
يمينه سؤال فيقيد اليمين بذلك الغداء والجنابة حتى لا يحنث بغيرها عندنا استحسانا خلافا لزفر والشافعي
الا ان ينوي الابد فحينئذ يحنث بكل غداء وبكل اغتسال ورابعها ان يكون زايدا على قدر الجواب زيادة
غير محتاج اليها كما لو قال والله لا اتغدى اليوم او ان اغتسلت الليلة فعبدي حر فهو موضع الخلاف
فعندنا يصير مبتديا وهذا معنى قول الفقهاء العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وعند الشافعي يحمل
على الجواب كما لو لم يزد لنا انه لو لم يكن مبتديا يلزم الغاء الزيادة وايضا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا
بالعمومات الواردة في حوادث خاصة باسباب خاصة وشاع وذاع ذلك بينهم من غير نكير وقال
ان في الجواب قد يقع عادة مع الزيادة كما في قصة موسى عم هي عصاي الآية وفي قصة عيسى عم
قال سبحانك ما يكون لي ان اقول الآية فلما سلمنا ان الزيادة على الجواب جائزة لغرض وراء الجواب
لكن لا يكون ذلك من نفس الجواب حتى لو قال ان اغتسلت الليلة من الجنابة فاغتسل من جنابة لا
يحنث لانه افصح به واعاد جميع ما في السؤال صريحا فصارت المسألة على ثلثة اوجه اما ان يقتصر
على قدر الجواب او يزيد عليه او يقصر عن التمام او يأتي بالتمام وامثاله ومنها ما قال بعضهم ان القران
في النظم يوجب القران في الحكم مثل الاشتراك في الحكم عندهم فقد يكون بناء على انه يجب ان يكون
المخاطب باحديهما عين المخاطب بالجملة الاخرى كما هو مقتضى قانون علم المعاني ولما لم يكن الصبي
مخاطبا بالصلوة اجماعا ينبغي ان لا يكون مخاطبا بالزكوة ايضا لحكم القران وقد يكون بان يكون الامر
الاول للندب وكذا الثاني المعطوف عليه او العكس كما حمل بعضهم قوله عم وليتوضأ على الندب
بقرينة المعطوف وهو وليبني على صلوته ما لم يتكلم لذلك والحاصل ان الجملتين اذا عطف
احديهما على الاخرى لا بد من اشتراكهما في المسند اليه او المسند او في قيد من قيودهما كما ذكره صاحب
المفتاح لان العطف يقتضي ذلك الا ترى انه لو قال زينب طالق وعمرة يكون عمرة مشاركة لزينب
في المذكور وهو الطلاق حال المص ايجاب العطف الشركة بين الجملتين فاسد لان الشركة انما يجب
اذا عطفت الناقصة لافتقارها الى ما تم به وهو الخبر فاذا تم بنفسه بذكر الخبر لم يجب الاشتراك الا فيما

منتز الله كالو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر متعلق العتق بالشرط ايضا لان
هذه الجملة فى قوة المفرد فى حكم الاختصار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية
على مثلها بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق حيث طلقت ضرتها
فى الحال لان قوله وضرتك طالق وان احتمل العطف على الجزاء لكن اظهار الخبر يوجب العطف
على مجموع الشرطية لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفى ان يقول وضرتك مع طلقه ولذا قلنا
اى لاجل ما ذكرنا من قوله وعبدى حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا فى قوله وضرتك
طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة فى الجزاء قلنا ان قوله تع ولا تقبلوا وان كان تاما
من حيث انه جملة يصلح جزاء للمجيئ الكريم كما يصلح الجلد جزاء للسفيه الغبى اللئيم لكنه قاصر نظرا الى الشرط
اذ الجزاء لابد له ان يتعلق بشئ وكانت انشائية مثل فاجلدوا اذ المخاطب بهما الائمة فجعل ملحقا
بالاول اى عطفا عليه واما قوله فاولئك جملة اخبارية لا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام بولاية الامام
ابتداء الا حكمه لا ما يكون حكاية عن حال ماضية قائمة بذلك الشخص فلا يصلح عطفا على الجزاء بل على
الجملة الشرطية كما فى وضرتك طالق وتمرة هذا ياتى فى باب الاستثناء ان شاء الله تع قال ومن
التمسكات الفاسدة فصل لما فرغ من بيان الاستدلالات الفاسدة المبتنية على القواعد الكلية شرع
فى بيان بعض الاستدلالات الجزئية الفاسدة فقال التمسك بما روى انه عم قاء فلم يتوضا لاثبات
ان القئ غير ناقض للوضوء قليله وكثيره كما ذهب اليه الشافعى فاسد لان المروى انما يثبت عدم
التوضى منه عم عقيب القئ اذ الفاء للتعقيب وليس ذلك محل النزاع وانما النزاع فى انه هل يجب
بذلك الوضوء عند ارادة الصلوة ام لا والمروى لا يتعارض له الا ان يزاد فيقال وكان من عادته عم
الدوام على الوضوء او قاء فلم يتوضا حتى صلى فح يكون الاستدلال صحيحا وكذا التمسك بقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة لاثبات تنجس الماء بموت الذباب والبق والعقرب والزنبور فيه فاسد
لان النص يثبت حرمة تناول الميتة والنزاع فى فساد الماء بالموت فيه فاين احدهما من الاخر
مع انه نظر لان الآية بعبارتها ان دلت على الحرمة لانها سيقت لها الا انها تدل باشارتها
على فساد الماء بموت الميتة لان الحرمة فيما يصلح غذاء اذا كانت لا للكرامة تكون آية النجاسة
ولا شك ان الماء يتنجس بوقوع النجس فيه وكذا التمسك بقوله عم للسائلة عن دم الحيض حتيه ثم اقرصيه
ثم اغسليه بالماء لعدم جواز ازالة النجاسة بالمائع الذى لا يجوز التوضى كما ذهب اليه الشافعى ومالك
واحمد واسحاق وداود ومحمد بن الحسن وزفر فاسد لان النص يقتضى وجوب غسل النجس بالماء
حال قيامه على المحل ونحن نقول به وانما الخلاف فى انه لو زال ذلك النجس بالمائع هل يحصل
الطهارة ويسقط غسله بالماء ام لا والحديث لا يتعرض لذلك وكذا التمسك بقوله عم لا تنتفعوا
من الميتة بشئ لحرمة الانتفاع بشعر الميتة وعظمها كما ذهب اليه الشافعى فى احد قوليه فاسد

فاسد لان النص يقتضى حرمة الانتفاع بالميتة ولا نم موتها اذ الموت انما يحل الحى ولا حيوة
فيهما لان الحى يتالم بقطعها اذا لم ينفصل اثر الفعل باللحم ولكن ان فى جز الحى لا نقول انه خلت
الحيوة فيها فيكون ميتة كساير الاجزاء والا فهى حادثة من البدن متبعة فى الطهارة والنجاسة كما
تتبعه فى الجنابة والحدث وكذا التمسك بقوله عم فى اربعين شاة شاة لعدم جواز القيمة كما ذهب
اليه الشافعى ومالك واحمد فاسد لان النص لتعيين الواجب كما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رح
ان الواجب هو المنصوص عليه والقيمة بدل له او لبيان ان الواجب احدهما لا بعينه ويتعين باختياره
كما فى خصال الكفارة كما ذهب اليه ابو حنيفة رح ويكون ذكر الشاة ح لتقدير الواجب لا لتعيينه عنده
وكيف ما كان لا يكون النص متعرضا لما فيه الخلاف اذ الخلاف فى ان اداء القيمة هل يخرجه عن العهدة
اما باسمه عن ما وجب او بدله وكذا الاستدلال بقوله تع واتموا الحج والعمرة لله لفرضية العمرة
كما ذهب اليه الشافعى فاسد لان النص يقتضى وجوب الاتمام ولا دليل فى ذلك على كونهما واجبين
او تطوعين او كان احدهما واجبا والاخر تطوعا اذ قد يؤمر باتمام الواجب والتطوع بعد الشروع
وكذا الاستدلال بقوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين لاثبات ان البيع الفاسد لا يفيد الملك وان
اتصل به القبض فاسد لانه انما يقتضى حرمة هذا البيع والتصرف الحرام لا ينفى ترتب الاحكام
الشرعية عليه كاستيلاد الاب جارية ابنه فانه حرام مع انه يسقط عنه الحد ويثبت النسب وكذا
التوضى بماء مغصوب حرام مع انه يجوز الصلوة به وكذا يحل الشاة المغصوبة المذبوحة بسكين مغصوب
ويجوز الاصطياد بقوس مغصوب ووطى الحائض وما اشبه ذلك كلها من المسائل فالحاصل انك لو تاملت
وجدت اكثر تمسكات الخصوم خارجة عن قانون التوجيه باب الحجج الشرعية

اعلم ان اصول الشرع ثلثة اى الادلة التى تثبت بها الاحكام الشرعية ثلثة فان قلت ينبغى ان يقول
اربعة والرابع العقل فانه وان لم يكن حجة فى العمليات فلا شك انه حجة فى الاعتقاديات والشرع
يتناولهما فان اصول الشرع اعم من اصول الفقه قلت غرضه بيان الادلة المختصة بشريعة محمد عم
ولا شك ان حجية العقل غير مختص بها بل هو حجة فى جميع الملل والنحل وهذه الثلثة اصول مطلقة لان
كل واحد منها مثبت الحكم ابتداء واما القياس فما كان اصلا بالنسبة الى الحكم فرعا بالنسبة الى الثلاثة
الاول وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر قال والاصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه
الاصول الثلثة اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطى حالة
الحيض الثابتة بقوله تع قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض والعلة هو الاذى واما المستنبط من
السنة فكقياس حرمة قفيز جص بقفيزين منه على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منها الثابتة بقوله عم
الحنطة بالحنطة الحديث بعلة القدر والجنس واما المستنبط من الاجماع فكقياس حرمة المصاهرة من
الوطى الحلال الى الوطى الحرام بعلة الجزئية والبعضية واما الحصر الدليل الشرعى فى الاربعة لان الدليل
الشرعى اما ان يكون واردا من جهة الرسول عم اولا والاول اما ان يكون متلوا وهو الكتاب اولا

الحجج جمع حجة وهى ماخوذة من قولهم
حج اى غلب سميت حجة لانها
تغلب من قامت عليه والزمته
حقا وهى مستعملة فيما كان قطعيا
وغير قطعى والبرهان نظير الحجة
والكد نظير البينة والاصول جمع اصل
وهو من الامور الاضافية فاصول
الشرع اصول بالنسبة الى الاحكام
وفروع بالنسبة الى اصول الكلام
منه حتى

وهو السنة ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره والثالث وهو الذي لا يكون وارد امن
جهة الرسول اما ان يكون صادرا ممن لا يجوز عليه الخطاء وهو الاجماع وقول صاحب التحقيق
ان الاستدلال بافعال النبي عم من الاستدلالات الفاسدة على الخلافة منظور فيه فان قلت
فلم ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبالتعامل وبقول الصحابي فكانت الادلة سبعة قلت
شرايع من قبلنا انما يلزمنا اذا قص الله ورسوله بلا انكار فكان الدليل في الحقيقة الكتاب
والسنة والتعامل ملحق بالاجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع قوله والحجة الاصل ثم ان
اعلم ان الحجج الشرعية نوعان موجبة للعلم ومجوزة قال القاضي الامام ابو زيد رح الموجبة ما اوجبت
العلم بموجبها قطعا حتى لم يجز خلافه والمجوزة ما جوزت اطلاق اسم العلم على موجبها وهو علم غالب
الراي وان جوزت خلافه والموجبة اربعة كتاب الله وخبر الرسول عم المسموع منه والخبر المروي
عنه بالتواتر والاجماع واصلها السماع منه عم اي طريق ذلك كله واحد وهو خبر الرسول علم
لانا لم نعرف كتاب الله الا بخبر الرسول والسنة المروية عنه علم بالتواتر كالمسموع من فيه عم
والاجماع سنده قول الرسول والمجوزة اربعة ايضا العام المخصوص من الكتاب والسنة المتواترة
والاية المأولة وخبر الواحد والقياس وفي هذا الحصر نظر لان الخبر المشهور والاجماع الذي
نقل الينا بطريق الاحاد من المجوزة ستة لا يقال الا نم ان المشهورة من المجوزة بل هو
من الموجبة لانا نقول من الراس يلزم بطلان احد الحصرين لانه ان كان من المجوزة فلما قلنا
وان كان من الموجبة فيلزم بطلان حصر في الاربعة ويمكن التفصي عن الحديث المشهور لا عن الاجماع
بان يقال انه مندرج في خبر الواحد لان المشهور احاد الاصل والاصل متواتر الفرع فيكون المراد
من خبر الواحد ما لا يكون متواترا قوله اما الكتاب فالقران المنزل على الرسول واعلم ان القران
مصدر كالقراة واريد به ههنا المقرو فيتناول جميع ما يقرا من الكتب السماوية وغيرها فاحترز
بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل من حيث النظم
وبقوله على الرسول عن المنزل على غيره من الانبياء لان اللام فيه للعهد وهو رسولنا عم وبقوله المكتوب
في المصاحف عن المنزل الغير المكتوب كالذي نسخت تلاوته وبقي احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما نكالا من الله ومن الاحاديث القدسية وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص
بمصحف ابي وغيره مما نقل الينا بطريق الاحاد كخوصة من ايام اخر متتابعات وبقوله بلا شبهة
عما اختص مثل مصحف ابن مسعود رض مما نقل عنه او عن غيره بطريق الشهرة حتى لو صلى بما تفرد به
ابن مسعود رض لم يجز لفقدان شرطه وهو التواتر بلا شبهة وهذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور
احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازا عنهما وقوله بلا شبهة تاكيد
ولا يخفى ان هذا التعريف رسمي لانه اخذ فيه الكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض ولهذا
كان قرانا قبل الكتابة والنقل في زمن النبي عم وقال صاحب التحقيق انه ليس بحد حقيقي سواء اريد
به تعريف مجموع ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض
لانه لم يتعرض للاعجاز وهو معنى ذاتي للكتاب المحدود وفيه نظر لانا لا نم كون الاعجاز ذاتيا لانا

لانا لا نعقل الكتاب مع الذهول عن الاعجاز على ان الاية وما دونها ليس بمعجز اصلا فضلا عن كونه ذاتيا له
قوله ولا يلزم التسمية اي لا يلزم علينا ان هذا الحد غير مطرد لان التسمية سوى التي في سورة النمل لم تجعل
من القران مع انها دخلت في الحد لانها كتبت في المصاحف ونقلت الينا نقلا متواترا لانه ذكر ابو بكر
ان الصحيح من المذهب انها اية منزلة من القران لا من اول السورة ولا من اخرها ولهذا كتبت بقلم الوحي مع
ان تجريد المصحف عن غير القران مامور به في قوله عم جردوا مصاحفكم حتى من مواضع التعشير والنقط كيلا
يختلط بالقران غيره ولكن كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من اخرها بل انزلت
للفصل بين السور وللمبداء وتبرك به وفي هذا الجواب نظر لان الرازي يقول انها اية واحدة
انزلت فلا يكون قرانا في اول كل سورة مع كونها مكتوبة فيها فلم يطرد الحد على مذهبه ايضا بل الجواب
الصحيح ان يقال الحيثيات ماخوذة في الحدود فانما يطرد الحد ان لو لم يكن المراد من الكتابة الكتابة
على انه قران وليست التسمية كذلك بل كتابتها للفصل والتبرك لما قوله والجهر ليس من لوازمه جواب عما يقال
لو كانت التسمية من القران وجب ان يجهر بها كما يجهر بسائر القراة فاجاب بان الجهر ليس من ضرورة كونها
قرانا كالفاتحة في الاخريين على ان فيه معنى اخر وهو ان يعلم بالاخفاء انها ليست من الفاتحة قلت ولا يخفى ما في
هذا الجواب من الضعف وعلى ما اخترنا من الجواب لا يرد سوال الجهر حتى يحتاج
الى الدفع قوله وعدم تادي الصلوة بها جواب عما يقال لو كانت التسمية اية من القران وجب ان يتادى
فرض القراة بها عند ابي حنيفة رح اجاب بانه انما لم يتادى بها فرض القراة عنده لاختلاف العلماء في كونها
اية فان بعض العلماء ليست بقران فضلا عن ان تكون اية واورث ذلك الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة
فلهذه الشبهة لم يسقط فرض القراة بها ولم يسقط حرمة قراءة التسمية عن الحائض والجنب بنية القراة قوله
والرواية تشهد له اي لقول الرازي انها من القران حيث قال اي اصحابنا انه ما لو افتتح المصلي ويتعوذ بالله
من الشيطان الرجيم ثم يفتتح القراة الرازي انها من القران حيث الحق بسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها
عن الثناء والتعوذ ووصلوها بقراة القران فدل هذا الاطلاق على انها من القران عنده وقد روي
ذلك عن محمد بن الحسن ايضا ثم الاعجاز في المعنى تام في اصحاب المذاهب لان القران حجة على كل الناس
حيث تحدى الرسول عم قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الاية ومعلوم ان العجمي كالعجز عن
الاتيان بمثله في البلاغة يعجز عن الاتيان بمثل شعر فصحاء العرب مثل امرئ القيس وغيره فلو كان عجزه
عن الاتيان بمثل القران في البلاغة حجة عليه لكان عجزه عن اتيان مثل شعر امرئ القيس حجة عليه و بطلان
اللازم يدل على بطلان الملزوم فظهر ان المعنى معجز ايضا ليكون عجزه عن اتيان مثله بلغته حجة عليه وفي الملازمة نظر
لان الحجة ليست عجزه فقط بل عجزه وعجز من هو في النهاية في الفصاحة والبلاغة من العرب العرباء وعجز الكل غير
ثابت عن الاتيان بمثل شعر امرئ القيس فلذا لم يصر حجة عليه على انه لو كان الاعجاز حاصلا بدون النظم
لم يكن الاعجاز مختصا بالقران بل يكون بعض الاحاديث معجزا ايضا وهذا خرق الاجماع والحق ما ذهب
اليه المتكلمون ان اعجاز القران لفصاحته وبلاغته لا لمعناه فقط كما عرف في موضعه ولهذا ابو حنيفة رح

اى لان الاعجاز في المعنى تام كما هو في النظم والماموربه في الصلوة قراءة ما هو معجز لم يجعل ابو حنيفة النظم
امرا لازما لجواز الصلوة اقامة للمعنى مقام النظم والمعنى لا يشترك الا في الاعجاز لا انه جعل القران اسما
للمعنى فقط كما ظنه بعض مشايخنا او على انه قد روى عنه الرجوع الى قولهما وعليه الاعتماد لقوله تعالى انا انزلناه
قرانا عربيا وفيه نظر لانا لا نسلم ان المامور به قراءة ما هو معجز وهذا الزم على مذهبه لان الاية الواحدة يكفي
عنده مع انها ليست بمعجزة قال الله تعالى فاتوا بسورة من مثله وهذا غاية التحدي وفي قوله خاصة تنصيص
على ان فيما سواه من الاحكام من حرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد على القراءة بالفارسية
النظم لازم كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية لان ذلك ملحق بها وكذا لا يلزم حرمة
مس المصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القران بالفارسية على الجنب والحائض لان ذلك لما روى
عن السلف قلنا ان منع ولو سلم فالنظم ان فات فالمعنى الذى هو المقصود قائم فثبت هذه الاحكام احتياطا
لا على ان النظم ليس من القران قوله واقسام النظم والمعنى اعلم ان المراد من الاقسام التقسيمات لان قسيم الشئ
حقيقة ما لا يجتمع معه كالاثنين وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض في متحمل الكتاب باعتبار الى كذا
وباعتبار الى كذا والمعنى التقسيمات الواردة على الكتاب من حيث يتوقف على الاقسام الحاصلة
من تلك التقسيمات ويرجع اليها معرفة احكام الشرع اربعة وبهذا التقرير ظهر ان في عبارة الشيخ قلبا
ثم كل قسم منها ينقسم الى اربعة اقسام وبانضمام الاربعة المقابلة للقسم الثاني صار عشرين وقد سبق بيان
اقسامه بحمد الله وانما قيدنا باحكام الشرع لان الكتاب بحر عميق لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه يستفاد
منه احكام غير احكام الشرع فبالنظر الى استفادة تلك الاحكام ربما يرد تقسيماته على الاربعة مثلا بالنظر
الى البيان الى الابتدائى والانكارى والطلبى والتشبيه والاستعارة والكناية وانواع البديع وكذا
بالنظر الى النحو والصرف وغيرهما من العلوم المستفادة منه فلو لم يقيد به لما استقام حصر بقوله اربعة
وقال صاحب التحقيق احترز به عما لم يحصل به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وهذا الايكاد
يتضح اذ ما من معنى يستفاد من الكتاب الا بهذه الطرق سواء كان ذلك حكما شرعيا او لا فلا معنى
للاحتراز عنه قوله وكذا السنة اعني بها قول الرسول عم جامعة للامر والنهي اى يشارك الكتاب في
الاقسام المذكورة فيكون بيانها بيانا في الكتاب بيانا فيها وللسنة اقسام اخر على الخصوص وهذا باب بيان
تلك الاقسام فنقول السنة نوعان مرسل ومسند فالمرسل في الاصطلاح ما لم تذكر راويه واسطة
بينه وبين الرسول عم كما يقول قال رسول الله عم والمسند بخلافه والمرسل اربعة انواع ما
ارسله الصحابى وهو في العرف من راه عم وطالت صحبته معه وان لم يرو عنه عم وقيل وان
لم يطل وذلك مقبول بالاجماع حملا لروايته على السماع منه عم والثانى ما ارسله القرن الثانى
او الثالث اى التابعون وتبع التابعين وهو حجة عندنا وعند مالك وفي احدى الروايتين عن احمد
بن حنبل خلافا للشافعي على التفصيل الذى نذكره واحتج اصحابنا على قبول المراسيل باجماع
الصحابة والتابعين اما اجماع الصحابة فانهم اتفقوا على قبول روايات الاحداث من الصحابة رض
كابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من الذين لم يكن لهم كثرة صحبة مع رسول الله عم وكانوا
مرسلون ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك او تفحص انهم رووه عن النبي عم بواسطة او بغير واسطة

٩٦

واسطة قال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله عم وانما كان يحدث بعضنا
بعضا لكنا لا نكذب واما اجماع التابعين فان ارسال الحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي كان
مشهورا مقبولا عندهم من غير نكير احد فكان اجماعا منهم واما الدليل المعقول وهو ما اشار اليه المصنف
ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل تيقنا بثبوت المروي واعتمادا
على صحته بل هذا فوق المسند كما اختاره عيسى بن ابان وهو اختيار المص فان من اشتهر عنده
حديث لسماعه بطرق متعددة طواها وقال قال رسول الله عم واذا بلغ من واحد سنده
الى ليحمله ما حمله واصف الطعن اليه عند ظهور ضعف حال الحسن متى قلت لكم حدثني
فلان فهو حدثنيه لا غير ومتى قلت قال رسول الله عم سمعته من سبعين او اكثر وقال
ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعمش قلت لابراهيم النخعي
اذا رويت حديثا عن عبد الله فاسنده لى فقال اذا قلت لكم حدثني فلان عن عبد الله
فهو الذى روى لى ذلك واذا قلت لكم قال عبد الله فقد رواه لى غير واحد ولان الكلام
في ارسال من لو اسند عن غيره لقبل اسناده ولا يظن به الكذب على ذلك الغير فلان لا يظن
به الكذب على النبي عم اولى وهذا لانه اذا اسنده فانما يشهد عليه بانه روى ذلك
واذا ارسل فانما يشهد على رسول الله عم بانه قال ذلك ومن لا يستحل تلك الشهادة
على غير النبي بالكذب فكيف يظن به انه يستحل الشهادة على النبي عم والاحتياط فيه مع
قوله عم من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار فثبت ان الارسال اقوى اتصالا
من الاسناد قوله لكن هذا ضرب مزية جواب عما يقال لو كان المرسل راجحا على المسند
لجاز النسخ به اى الزيادة على كتاب الله تعالى كما جاز بالمشهور اجابه بانه انما لم يجز ذلك لان
هذا ضرب مزية ثبتت للمراسيل بنوع من الاجتهاد فلو جازت الزيادة به لكان فيه
شبهة الزيادة بالاجتهاد بخلاف المشهور لان الشهرة تقوى وصف الاتصال برسول الله عم
والخبر انما صار حجة بالاتصال فكان الرجحان فيه لمعنى في نفسه واما مراسيل من دون هؤلاء
اى دون القرون الثلاثة وهو النوع الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلفوا في قبولها قال
ابو الحسن الكرخي يقبل مرسل كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون
الثلاثة وهي العدالة والضبط يشمل ساير القرون وقال عيسى بن ابان وابو بكر الرازي لا يقبل
لان هذا زمان الفسق وفشو الكذب بشهادة النبي عم فلا بد من البيان الا اذا اشتهر بانه
لا يروي الا عن ثقة مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله من الائمة المشهورين بالرواية عن
الثقات وتحمل الناس العلم منهم وقال الشافعي لا يقبل مراسيل غير الصحابي الا اذا ثبت اتصاله

بوجه اخر قال ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد قلنا ان الجهل
بالراوي جهل بصفاته التي تصح روايته عنه بها فيمنع القبول قلنا معرفة شرايط الراوي
فيمن لم يدركه لا يحصل الا بالسماع عمن ادركه واذا كان من ادركه عدلا ثقة فانه لا يروي
عنه مطلقا ما لم يعرف استجماع الشرايط فيه الا ترى انه لو اسندوا الرواية اليه صحت الرواية
فكذا اذا ارسل على ان قوله يقبل المرسل ان اسند منظور فيه لان العمل حينئذ يكون بالمسند
لا بالمرسل وربما يجاب عنه بان مقصوده العمل بالمرسل يقويه الاسناد وان لم يثبت
عدالة اسناده قوله وان اتصل من وجه دون وجه اي ارسل الراوي من وجه واسند من وجه
وهو النوع الرابع من المرسل فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد
اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود لان الانقطاع دليل الجرح والجرح اولى
من التعديل والاكثرون على انه يقبل لان الانفصال ويكفي الاتصال من وجه لان المرسل ساكت عن
حال الراوي والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض الناطق قوله والمسند اقسام اعلم
ان المسند ثلاثة اقسام المتواتر والمشهور والاحاد اما المتواتر فهو في اللغة المتتابع والتواتر
التتابع ماخوذ من قولهم تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض من غير ان ينقطع وفي الاصطلاح
ما يرويه قوم الخ ثم اتفقوا على ان من شرطه كثرة المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على
سبيل الاتفاق او المواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وان يكونوا عالمين
بما اخبروا عنه مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل فانه لو سمع اهل جواز انهم اخبروا
عن حدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين
في الكثرة والاستناد الى الحس واليه اشار بقوله ويدوم هذا الحد ثم قولها الشيخ لا يحصى عددهم يشير الى
اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم وذهب الجمهور الى ان ذلك ليس
بشرط فان الحجيج واهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم
بخبرهم مع كونهم محصورين الا ترى ان نقل القران قد تواتر بنقل الصحابة مع انهم مما يحصون ويمكن
ان يكون مراد الشيخ منه مطلق الكثرة لا حقيقته لان مثل هذه العبارة قد استعمل في الكثرة
قال في كتاب الشرب المائة وما دونه مما يحصون وما وراءها مما لا يحصون فيكون موافقا لمذهب
الجمهور وانما قيد بالعدالة لما بينا انه في بيان المتواتر من السنة والعدالة شرط فيه وان لم يكن
شرطا في غيرها للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا
كفارا والصحيح ان العدالة ليس بشرط مطلقا وقوله وتباين اماكنهم يشير الى اشتراط اختلاف
بلدانهم واوطانهم ومحلاتهم وهو مختار البعض لانه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط
ذلك لحصول العلم باخبار متوطني بلد واحد وبهذا يظهر بطلان قول من اعتبر فيه عددا معلوما
وهو خمسة او اثنا عشر او عشرون او اربعون او سبعون والصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه

وضابطه ما حصل العلم عنده فيحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كامل
عند الله قد حصل وتوافقوا على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد على حصول العلم يدل اما التطع
بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد
لم نجد اليها في العادة سبيلا لانه يحصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل
بالتدريج وذلك مثل نقل القران والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات وما
اشبه ذلك واروش الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات وانه يوجب علم
اليقين علما ضروريا ان الجمهور ذهبوا الى ان المتواتر يوجب علم اليقين وقال السمنية والبراهمة
انه لا يوجب الا الظن وقد ذهب قوم منهم النظام وابو عبد الله الثلجي الى انه يوجب علم طمانينة
اي يطمئن به القلب فوق الظن مع توهم الكذب ثم القائلون بكونه موجبا العلم اليقين اختلفوا
فيما بينهم فقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وهو اختيار المتقدمين وقال ابو الحسين البصري
والكعبي وامام الحرمين والغزالي انه يوجب علما استدلاليا احتج النافون لكونه مثبتا للعلم
بان المتواتر مركب من الاحاد وكل واحد يحتمل الكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل لا يرد
الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال لانقلب الجائز ممتنعا وهو قبيح قلنا لا نسلم ان لا يجوز ان يحصل اليقين
من انضمام الظنون الا ترى انه ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والري والسكر من الاكل
والشرب على التدريج مع ان كل لقمة وقطرة لا يفيد ذلك احتج القائلون بالعلم الاستدلالي
بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل
الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه محسوس وان المخبرين لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم
ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة بينهما وبانه لو كان ضروريا
لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في ان الشيء اعظم من جزئه ولما اختلفوا فيه علمنا ان العلم الحاصل به
مكتسب قلنا لا نسلم ان العلم بصدق الخبر المتواتر يتوقف على العلم بهذه الامور بل اذا حصل
العلم بصدقه علم بعده انه لا داعي لهم على توافقهم على الكذب لا ان العلم بصدق الخبر المتواتر
يفتقر الى سبق علم تلك الامور فيكون العلم بصدق الخبر ضروريا وحصول صورة النظر فيه لا يستلزم
كونه نظريا لان ذلك ممكن في كل ضروري حتى في اجلى البديهيات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان
لا يكون بان يقال الكون واللاكون متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما وقوله
لو كان ضروريا لما وقع فيه الخلاف ممنوع اذ العناد من الشرذمة القليلة لا ينافي الضرورة على انه
منتقض بالعلم الحاصل بالحواس ضرورة مع وقوع الاختلاف فيه من قبل السوفسطائية لم يعرف به
وقد بيناه رد لمن ينكر كون المتواتر موجبا لليقين لا لمن ينكر كونه موجبه ضروريا لان كونه نظريا
لا ينافي المعرفة بهذه الاشياء وبيانه ان من انكر كون المتواتر موجبا لليقين لا يحصل له المعرفة بذلك

علمه صح

السمنية قوم من عبدة الاوثان وبراهمة قوم من منكري الرسالة يا نص المنيد قالوا الا الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يحصل العلم به بل يوجب نقل صح مجتبى

صح

لان دينه انما ثبت برسول الله عم ارسل وكتاب من عنده انزل ومع ذلك لا نثبت عنده الا بالتواتر
ولا يحصل له المعرفة بدنيا ايضا وهو العلم بالملوك الماضية وبالبلدان النائية كمكة وبغداد
ولا يحصل لنا المعرفة بانه ابن فلان وخلانه وعم فلان ... وان نفس خلقته من ماء
مهين وكان رضيعا صغيرا فصار شريفا كبيرا الان كل ذلك انما نعرف بالخبر وقد انكر كونه موجبا
لليقين قوله والمشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل اي الابتداء ثم انتشر فصار ينقله
قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم من القرن الثالث ولا اعتبار للقرون
التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا يسمى مشهورة حتى لا يجوز الزيادة
بها على الكتاب مثل حديث الفاتحة وغيره وربما يتوهم ان الحديث الذي انتشر في القرن الاول مع
كونه من الاحاد في الاصل ليس بمشهور وذلك غلط فان ما شهد عليه التابعون وغيرهم لما كان موجبا
للطمانينة والشهرة كان ما شهد عليه الصحابة اولى ان يكون كذلك واليه اشار عيسى بن ابان حيث قال
ان من المشاهير ما اتفق العلماء من الصدر الاول والثاني ومن بعدهم على قبوله مثل حديث الرجم فعلى
هذا يكون قول المص وهم القرن الثاني ومن بعدهم لبيان ان الانتشار في القرن الاول ليس بشرط
لصيرورة الحديث مشهورا بل يكفي الانتشار في القرنين اللذين بعده لا ان الانتشار في القرن
الاول ما يخل بالشهرة واولئك قوم ثقات ايمة لا يتهمون فصار شهادة هؤلاء الايمة الثقات
وتصديقهم بمنزلة التواتر حتى قال الجصاص وهو ابو بكر الرازي من اصحابنا ان المشهور احد قسمي المتواتر
بمعنى ان المتواتر نوعان كامل وهو ما ذكرنا وقاصر وهو لم يكن احاد الاصل متواتر الفرع والاول
يوجب علما ضروريا والثاني استدلاليا الا يرى ان الزيادة على النص يثبت بهذه الاخبار وانها نسخ ولا
يجوز نسخ ما يوجب علم اليقين الا بما يوجب علم اليقين وقال عيسى بن ابان يضلل جاحد المشهور ولا يكفر
قال الامام ابو اليسر وثمرة الاختلاف تظهر في الاكفار فعند الجصاص يكفر وعند عيسى بن ابان لا يكفر
ونص شمس الايمة السرخسي على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا لا تظهر ثمرة الاختلاف وهو الصحيح
عندنا اي مذهب عيسى بن ابان هو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به
بمنزلة المتواتر فكان في انكاره تخطية العلماء السلف وليس فيه تكذيب الرسول عم لكونه احاد الاصل
وتخطية العلماء لا يكون كفرا بل يكون بدعة وضلالا بخلاف المتواتر لان في انكاره تكذيب الرسول عم
لان اوله كاخره فصار كالمسموع من النبي عم وتكذيب الرسول عم كفر ولكن مع هذا صحت الزيادة به
على كتاب الله تع وهي نسخ عندنا خلافا للشافعي اي الزيادة نسخ معنى لتغير المشروع بها بيان صورة لان
النسخ ابطال والزيادة تقرير والمشهور متواتر معنى لان الامة تلقته بالقبول وهو من الاحاد صورة
فجوزنا به النسخ المعنوي دون النسخ المطلق توفيرا على الشبهين حظهما وذلك اي الزيادة على الكتاب
بالمشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن والمسح على الخفين بما اشتهر من الاحاديث فيه والتتابع في
صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ايام متتابعات قوله لكنه لما كان الاحاد في الاصل جواب

جواب عما قال لما كان بمنزلة التواتر حتى صحت الزيادة على كتاب الله تع مع انها نسخ ينبغي ان يكون
موجبا علم اليقين كالمتواتر فقال كونه من الاحاد في الاصل اورث شبهة سقط بها علم اليقين فاوجب
الطمانينة قوله او خبر الواحد وهو القسم الاخير من اقسام المسند وهو الخبر الذي يرويه الواحد او
الاثنان فصاعدا ما لم يبلغ الشهرة والتواتر قوله الواحد او الاثنان اشارة الى رد قول الجبائي
حيث قبل خبر الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الديانات لما كان اعظم واهم من امر المعاملات
كان اولى باشتراط العدد فيه والى رد قول من شرط الاربعة من العدد متمسكا بان امر الديانات لما كان
اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في باب الشهادة وهو الاربع وهو حجة للعمل به اي خبر الواحد
حجة موجبة للعمل به في الامور الدينية والدنيوية خلافا للبعض بالكتاب والسنة والاجماع والدليل
المعقول اما الكتاب فقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فالله تع اوجب الحذر بانذار الطائفة لان لعل للترجي وهو في حق الله تع
محال فيحمل على الطلب لانه لازم للترجي لان المترجي للشيء طالب له والطلب من الله تع امر فثبت انه تع
امر بالحذر عند انذار الطائفة فيقتضي وجوب الحذر عند انذار الطائفة فلو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة
للعمل لما وجب الحذر والطائفة للواحد كما قاله محمد بن كعب او للواحد فما فوقه من دون المتواتر كما
قاله عكرمة وقيل في سبب نزول قوله تع وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ان المراد به رجلان
وان كان الصحيح ما ذكره صاحب الكشاف ان المراد بها الاوس والخزرج او نقول الفرقة اسم
لجماعة اقلها ثلاثة والطائفة بعضهم وبعض الثلاثة واحد او اثنان ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد
فان قلت المراد به جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة منهم طائفة وربما يبلغوا حد التواتر
قلت هو بل الجمع بالجمع فيقتضي الانقسام على انه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد
منهم لانه انما قال رجعوا الى قومهم اذا كان منهم ... ابن الحاجب هذا الاستدلال بعيد لان
المراد التفقه في الفروع سلمنا ذلك لكنه ظاهر فلا يجري في الاصول واما السنة فقد صح ان النبي عم
قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة فيما يهدى اليه وخبر سلمان في الهدية والصدقة وغير ذلك مما لا يحصى
ومعلوم منه بالتواتر انه لم يذهب الى كل قبيلة وباب كل احد وانما بعث الى الافاق رسلا فانه
بعث عليا ومعاذا الى اليمن وعتاب بن اسيد الى مكة او كتابا بايدي الافراد كدحية الكلبي ارسله
بكتابه الى قيصر وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الى النجاشي فلو لم يكن خبر الواحد موجبا
للعمل لما اكتفى ببعث الاحاد لان ذلك يفتح عليه باب الطعن والتقصير في تبليغ الشرايع الى الامة
واما الاجماع فانه قد تواتر ان الصحابة تمسكوا بالاحاد واحتجوا بها وهذا اشتهر من لم يخف على عاقل
واما المعقول فهو ان خبر المسلم العاقل العدل يحتمل الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملانه
على الصدق ويزجرانه عن الكذب لانه محظور دينه وعقله يقيم غلبة الظن وانه يوجب العمل

توقف وجوب العمل على العلم اليقيني بيقين لانعقاد الاجماع على ان المجتهد اذا ظن الحكم وجب
عليه الفتوى والعمل به جوله والشهادة انما اختصت جواب عن تمسك الجبائي بيانه ان انكار
المدعى عليه عارض دعوى المدعي فاذا اتى بشاهد فقد ترجح جهة الصدق لكن عارض شهادة
الاصل وهو تمسك المدعى عليه بالبراءة فان الذمم خلقت في الاصل برية وعن الحقوق عرية
فلا بد من شاهد آخر ليترجح جانب المدعي في ظهور الصدق ويكون شغل ذمة المدعى عليه
بحجة قوية سالمة عن المعارض بخلاف الديانات فانه لا معارض فيها من جهة السامع وقد ترجح
جانب الصدق بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد منه جوله ثم الخبر اذا لم يكن منقطعا معنى
اعلم ان الانقطاع نوعان انقطاع صورة كما في المراسيل وذلك اربعة اوجه كما مر وانقطاع معنى
وانه ينقسم قسمين اما ان يكون ذلك المعنى دليلا معارضا او نقصانا في حال الراوي يثبت الانقطاع
فاما الانقطاع بدليل معارض فعلى اربعة اوجه احدها ما خالف كتاب الله تعالى فانه يكون مردودا
منقطعا لان كتاب الله تعالى ثابت بيقين وفي اتصال خبر الواحد بالرسول شبهة وكان ردا ما فيه
شبهة باليقين احق من العكس ويستوي في ذلك الخاص والعام والظاهر والنص لما ذكرنا ان الكل
يوجب الحكم قطعا ويقينا ويؤيده قوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه مثاله ما استدل به الشافعي ومالك واحمد رح على ان المبتوتة
الحائل لا نفقة لها لحديث فاطمة بنت قيس فانها قالت طلقني زوجي ثلاثا فلم يجعل لي رسول الله نفقة
فلنا هذا الحديث منقطع مردود لمخالفته قوله تع اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم والمراد
من وجدكم ويدل عليه قراءة ابن مسعود رض اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن
من وجدكم وقراءته مسموعة من رسول الله عم فهذا دليل على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة ولهذا قال
عمر رض لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام
نسيت سمعت رسول الله عم يقول للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى ما دامت في العدة ورده ايضا
زيد بن ثابت وجابر رض وليس هذا الحديث مما قبله الفقهاء المحدثون وعملوا به كان فيه
وما لك واحمد وغيرهم فلا يرد تاويلا فيه خلاف الاصل على ان ما روي عن ابن مسعود رض
مما لم يثبت وان ثبت لا يجوز العمل به عند ائمة الحديث فكيف يكون حجة عليهم ومثاله ايضا ما
روي ان رسول الله عم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف لقوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ذكر ان الله تع امر بالاستشهاد مجملا من العدد ثم فسره
بالنوعين المذكورين في الاية والمجمل متى فسر بنفسه كان ذلك بيانا لجميع ما هو المراد منه كقول
القايل كل طعام كذا فان لم يكن فكذا اذنت كل ان تعاشر فلانا فان لم تجده ففلانا يكون ذلك
بيانا لجميع ما هو المراد بالاذن واذا ثبت ان الجميع ما هو المذكور في النص كان حديث القضاء بشاهد

بشاهد ويمين زائدا عليه والزيادة على النص نسخ عندنا وفيه نظر ايضا لان الزيادة بيان لما يحتمل
على ان اصحابه يدعون شهرة هذا الحديث ومثاله ايضا حديث مس الذكر وهو ما روي ان النبي عم
قال من مس ذكره فليتوضا فانه خالف قوله تع فيه رجال يحبون ان يتطهروا وهي نزلت في
قوم يستنجون بالماء بعد الحجر فقد مدحهم الله تع بذلك وسمى فعلهم تطهيرا والاستنجاء بالماء لا يكون
الا بمس الذكر فلو كان مس الذكر موجبا للحدث لما كان الاستنجاء تطهيرا بل تنجيسا وللقايل ان
يقول لا نسلم المخالفة وانما يلزم ذلك لو لم يكن المراد المدح على التطهير عن الجنابة وهو ممنوع كيف وسبب
النزول يدل عليه سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان مس الذكر قبل اكمال الطهارة ناقض للطهارة اذ نقضها لم يكن
ثابتا محال ومثاله ايضا خبر المصراة وهو ما روى ابو هريرة رض ان النبي عم قال لا تصروا الابل
والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر والتصرية تفعيل من الصري وهو الحبس والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد
وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فان من جعلها تصرية عيبا جعل للمشتري
خيار العيب تمسكا بهذا الحديث وانا نقول انه خالف قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
فيه بيان ان ضمان العدوان مقدر بالمثل اما صورة ومعنى كالمثل في المثليات واما معنى كالقيمة
في القيميات ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار
قول من عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة وايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للكتاب وثانيها
ما خالف السنة المشهورة وهو منقطع ايضا لما مر ان المشهور فوق الواحد والضعيف لا يظهر
بمقابلة القوي مثل خبر سعد ابن وقاص في بيع الرطب او ينتقص اذا جف فقال نعم فلا اذا
فانه مخالف السنة المشهورة وهو قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فيه
اشتراط المماثلة في الكيل مطلق لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في اعدل الاحوال وهو
بعد الجفاف كما قال ابو يوسف ومحمد يكون زيادة فيكون نسخا للاطلاق الا انهما عملا بهذا الحديث
لانهما قالا ان الرطب بالتمر لم يدخل تحت قوله التمر بالتمر لان الرطب لا يسمى تمرا الا ترى انه لو حلف
لا ياكل تمرا فاكل رطبا لا يحنث فلا يكون هذا الخبر مخالفا للحديث المشهور وابو حنيفة رح
يقول التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين ينعقد صورتها الى ان يدرك وثالثها ما يكون شاذا
في حادثة تعم بها البلوى كحديث الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الركوع لان الحادثة لما عمها البلوى
احتاج الكل الى معرفة حكمها فلو كان الخبر صحيحا ثابتا لاشتهر فيما بينهم لان اهتمامهم بامر الدين
كان اشد فعدم الاشتهار دليل الانقطاع او النسخ وهذا مختار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجميع المتاخرين
من اصحابنا وعند عامة الاصوليين يعمل به لان الروي اذا صح سنده وهو مما يتطلب الا في ورائها

ان يعرض عنه الايمة من اصحاب رسول الله عم بان اختلفوا في حادثة بارايهم ولم تجر المحاجة بينهم بذلك الحديث فان ذلك دليل الانقطاع عندنا خلافا لاصحاب الحديث لان الصحابة هم الاصول في نقل الشريعة لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة فترك الاحتجاج بهذا الحديث عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ او ماول وذلك مثل ما روي عن رسول الله عم انه قال الطلاق بالرجال وان الكبار من الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعايشة الى ان الطلاق معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو مذهب الشافعي وذهب علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال المراة كما هو مذهبنا ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالراي فاعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ او ماول وتاويله ان ايقاع الطلاق بالرجال وكذا ما روي عن النبي عم انه ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا ياكلها الزكوة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج به فدل انه غير ثابت اذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم ولجرى المحاجة به بعد تحقق الحاجة اليه فان قيل لعل المحاجة به قد جرت فيما بينهم ولكن لم ينقل الينا قلنا لو وقعت به لظهرت ظهور الفتوى منهم ولارتفع الخلاف فيما بينهم فان قلت قد جعلت الانواع من قبيل الانقطاع للمعارضة ولا معارضة في النوعين الاخيرين قلت لا نسلم ذلك اذ الدليل المعارض لا ينحصر في الكتاب والسنة المشهورة والشذوذ عند عموم البلوى وعدم جري المحاجة به عند الخلاف دليل معارض ايضا على انه يوجب العمل بشروط وحاصل هذا الكلام ان الخبر يوجب العمل بشرايط في نفس الخبر وذلك اربعة كما مر آنفا وشرايط في نفس المخبر كيلا يصير الخبر منقطعا معنى وذلك اربعة ايضا اولها الاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تع وباسمايه وهو ان الله حي قادر عليم بصير وبصفاته بان الله تع حي بحيوة وعالم بعلم وقادر بقدرة قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر على ان تقسيم الاسلام ساع ذلك وكذا حديث الجماعة والاعراب وانما شرط الاسلام لان الكافر ياب الدين والكافر يعادينا في الدين والعداوة سبب داع الى التقول الا ان الكذب ينافي الصدق فانه محظور الاديان كلها وذلك نوعان ظاهر وباطن ونعني بالظاهر ما فيه نوع قصور وبالباطن ما هو كامل فالظاهر منه ما ثبت بالميلاد بين المسلمين ونشوه على طريقتهم وثبوت احكام الاسلام بتبعية الابوين وكذا ما يجري على اللسان من كلمة الشهادة والباطن منه ان تذعن وتصدق بجميع ما ثبت من دين النبي عم وان تقصد الله كما هو الان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا بينا فيكتفى بالاجمال ولا يشترط البيان التفصيلي ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المومن على سبيل التلقين فيقال

صفة الله تع انه قادر وعالم وخالق وكذا وكذا حتى يسهل عليه الجواب فاذا قال بلى فقد ظهر اسلامه الا ترى ان النبي عم استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال حيث قال اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم واما من استوصف فقال لا اعرف ما تقول ولا اعتقد ذلك حكم بكفره فاكتفينا شرطا ما يدل على الحقيقة من الوصف عند الاستيصاف او اداء الصلوة بالجماعة لتعذر الاطلاع على الباطن على ما قال اذا رايتم الرجل يعتاد للجماعة فاشهدوا له بالايمان ومن صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وثانيها العدالة وهي لغة الاستقامة يقال طريق عادل للجادة وجاير للبنيات وفي الشريعة عبارة عن الاستقامة على الطريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينه وانها نوعان ايضا ظاهرة وهي ما ثبت بظاهر العقل والدين لانه يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا لكن لا يعتبر هذه العدالة الظاهرة لانه يعارضه هوى يضله ويصده عن الاستقامة فكان موجودا من وجه دون وجه فلا يكتفى به كعقل المعتوه والصبي العاقل واما الباطنة فلا يدرك مداها لانها تتفاوت فاعتبر في ذلك ما لا يودي الى الحرج والتشنيع وتضييع حدود الشرع وهو ما ظهر بالتجربة رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة بالاجتناب عن الكباير وترك الاصرار على الصغاير حتى قيل ان من ارتكب كبيرة او اصر على الصغيرة سقطت عدالته فصار متهما لان من لا يتحاشى جنس الفسوق لا يتحاشى الكذب الذي هو نوع منه اما من ابتلي بالصغاير من غير اصرار فلا يخل بالعدالة كيلا يودي الى الحرج لان لله تع في كل لحظة امرا ونهيا يتعذر على العباد القيام عليها فيبتلون ببعض الصغاير واي عبد لم يلم وثالثها العقل وهو نور معنوي في باطن الانسان يبصر به القلب اي النفس الانسانية المطلوب اي ما غاب عن الحواس بتاملة وتفكره بتوفيق الله تع بعد انتهاء درك الحواس ولهذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وحاصله انه نور في الباطن يدرك به حقايق المعلومات كما يدرك بنور الباصرة صور المبصرات وعلامته ان يختار الانسان فيما ياتيه ويذره من امور دينه ودنياه ما يكون خيرا له فان كان اكثر افعاله على سنن افعال العقلاء يدل على وجوده فيه وذلك على نوعين ايضا قاصر وكامل فالقاصر ما تقارنه ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو عقل الصبي لانه لا يوجد دفعة على الكمال بل يزداد بالتجربة ومرور الزمان غير مقدر في نفسه لان ذلك يتفاوت بقسمة الله تع وتقديره فشرطنا الكمال لوجوب الحكم وقيام الحجة اذ المطلق من كل شي يقع على كماله واقيم البلوغ مع انعدام الافة لو لا به على الكمال مقامه تيسيرا علينا ثم يسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبي فيعمل بهذا الحد شرعا لدفع الضرر عنه ورابعها الضبط وهو في اللغة عبارة عن الحزم يقال فلان ضابط لملكه اي حازم ومحافظ عليها وفي الاصطلاح سماع الكلام

كما يحق سماعه ثم فهم معناه الذى اريد به ثم حفظه ببذل المجهود والثبات عليه بمذاكرته الى
حين ادايه الى غيره انما شرط ذلك لان قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه وذا لا يتحقق الا بحسن
ضبط الراوى من حين سمع الى ان يروى ثم الضبط نوعان احدهما ضبط المتن بصيغته لغة وثانيهما
ان يضم الى ذلك ضبط معناه فقها وشريعة وهذا اكملهما فشرط مطلق الضبط للقيام بحجة الاخبار
فلهذا لم يقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة مسامحة او مجازفة لعدم الضبط واشتداد الغفلة
خلقة ان يكون سهوه ونسيانه اغلب من حفظه والمسامحة المساهلة وعدم المبالات والمجازفة التكلم
من غير احتياط ولهذا ترجحت رواية الفقيه على غير الفقيه لتمام الضبط من الفقيه وهذا لان نقل الخبر
بالمعنى مشهور فيهم فربما يقصر غير الفقيه فى اداء المعنى بلفظ بناء على فهمه ويؤمن مثل ذلك من الفقيه
فان قيل انكم تجوزون ان نقل القران يصح ممن لا ضبط له ولا فهم معناه قلنا لان القران مامون
عن التحريف لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز
النقل فيه ممن يكون ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه ولان نظم القران مقصود للاعجاز وكذا
تعلق بالنظم احكام من حرمة القراة على الجنب والحايض وجواز الصلوة به فلم يجز نقله بالمعنى بخلاف
الاخبار وكذا لم يقبل خبر الكافر والفاسق والصبى العاقل والمعتوه وهو من اختلط كلامه وفعاله
فكانت بين افعال المجانين والعقلاء لانعدام الشرط الذى ذكرناها قوله والمستور وهو الذى لم تظهر
عدالته ولا فسقه لا يكون خبره حجة فى باب الحديث ما لم تظهر عدالته باتفاق الروايات لانعدام العدالة
الا خبر المستور من الصدر الاول والمراد به القرون الثلاثة فانه مقبول لان العدالة اصل فى ذلك
الزمان بشهادة النبى عم لهم بالخيرية وقوله فى باب الحديث احتراز عن القضاء بشهادته فان ذلك جايز
عند ابى حنيفة نظرا الى العدالة الظاهرة فاما فى الاخبار بنجاسة الماء فقد اختلفت الرواية فى خبره
فروى الحسن عن ابى حنيفة رح انه مثل العدل فيما يخبر بنجاسة الماء وهذا ظاهر على مذهبه وذكر محمد فى كتاب
الاستحسان انه مثل الفاسق فيه فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا فى اناء اخبره الرجل
انه قذر وهو عنده مسلم مرضى لا يتوضا به وان كان عنده فاسقا فله ان يتوضا بذلك الماء وكذلك ان
كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح اذ لا بد من تحقق العدالة ليترجح جانب الصدق
اذا الشرط تحققها لا ظهور تحققها كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ومضى اليوم فقال العبد
لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يمكن ثبوته ظاهرا وهو البناء
على العدم لزوال الرق وقال محمد فى الفاسق يخبر بنجاسة الماء يحكم السامع رايه فان وقع فى قلبه
انه صادق فى خبره تيمم من غير اراقة الماء ولا يتوضا به لان اكبر الراى فيما بنى على الاحتياط كاليقين
فان اراقه ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب فى خبره وكان الاحتياط فى اراقته ليصير عادما للماء
فيجوز له التيمم بيقين وان كان اكبر رايه انه كاذب توضا به ولم يتيمم لترجح جانب الكذب بالتحرى

بالتحرى فان احتاط بعده بالتيمم ايضا احتياطا للتعارض بين خبر الفاسق والتحرى كما فى سور الحمار
يجمع بين التوضى وبين التيمم لتعارض الادلة فلما النص حكم بالتوقف فى نبا الفاسق والامر
بالتيمم هنا عمل بخبره من وجه فكان خلاف النص ولما ثبت التوقف فى خبره بقى اصل الطهارة
للماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه لانا قلنا عند اكبر الراى بصدقه لما عملنا بخبره من كل وجه مع
احتمال الخطاء فالعمل به من وجه مع السلامة عن الخطاء اولى لانا نقول انما لم يعمل بخبره
مجردا وذلك هو الممنوع بل عملنا بخبره الذى انضم اليه اكبر الراى وعند ظن الكذب لم
يبق الا نفس الخبر فلا يجوز العمل به اصلا لانه مخالف النص على ان بعض مشايخنا قالوا هذا
جواب الحكم فاما فى الاحتياط فيتوضا ثم يتيمم فعلى هذا سقط السوال من الراس وفى خبر
الكافر والصبى والمعتوه هو لا يعمل السامع بخبرهم وان وقع فى قلبه صدقهم بل يتوضا بذلك
الماء ولا يتيمم حتى لو تيمم من غير اراقة الماء وصلى لا تجوز صلوته لان من لم يكن اهلا للحكم الشرعى
لا يكون له ولاية الزام ذلك الحكم على الغير وهو لا كذلك ولكن مع هذا احتمال
الصدق غير منقطع عن خبرهم فكان الافضل ان يريق الماء ثم يتيمم بعده اذا وقع فى قلبه
صدقه احترازا عن تنجيس الاعضاء بالتوضى به قوله ثم خبر الواحد فيما يخلص لله تعالى
اعلم ان المحل الذى جعل الخبر فيه حجة انواع ما يخلص لله تعالى من شرايعه مما ليس بعقوبة
والثانى ما هو عقوبة من حقوقه والثالث من حقوق العباد وما فيه الزام محض والرابع
من حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون وجه والخامس من حقوق العباد ما ليس فيه الزام اما
الاول فخبر الواحد على الشرائط التى ذكرنا حجة فيه من غير شرط العدد خلافا للجبائى ولفظ
الشهادة ومن هذا القسم الاخبار بهلال رمضان اذا كان بالسماء علة فالثابت فيه حق
الله تعالى على عباده وهو وجوب الصوم وقال الامام فخر الاسلام انه من القسم الخامس
لان خبره غير ملزم للصوم وانما الملزم هو النص والصحيح هو الاول وهو اختيار شمس الايمة
السرخسى رح لان العدالة شرط فى الشهادة بهلال رمضان وخبر الفاسق مقبول فى
القسم الخامس من حقوق العباد واما القسم الثانى وهو ما يندرى بالشبهات من العقوبات
فعند ابى يوسف خبر الواحد حجة فيه ايضا وهو اختيار الجصاص لان خبر الواحد يفيد من العلم
ما يصلح العمل به فى اقامة الحدود كالبينات فان الزنا يثبت بشهادة اربعة والسرقة
والقذف بشهادة اثنين وكان الكرخى يقول خبر الواحد فيه حجة لا يكون حجة لان اثبات
الحدود بالشبهات لا يجوز كالمعتبر بالقياس فاما البينة انما صارت حجة بالنص الذى لا شبهة

عنه وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم واما القسم الثالث وهو حقوق العباد التي
فيها الزام محض كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة فلا يكون حجة فيه الا بالعدد عند
الامكان حتى تقبل شهادة الواحد على الولادة والبكارة وعيوب النساء للضرورة ولابد
الشهادة من الاهلية والولاية لما فيه من محض الالزام والتزوير والتلبيس في الخصومات بكثرة
فشرط زيادة العدد ولفظ الشهادة تقليلا لها والشهادة بالرضاع في ملك النكاح او ملك
اليمين والاخبار بحرية العبد والامة من هذا القسم لان الحرمة وان كانت من حقوق الشرع
لكن ثبوتها هنا لا تقبل الفصل عن زوال الملك في المملوكة والمنكوحة وابطال الملك لا يثبت
الا بحجة كاملة وكذا الشهادة بهلال الفطر من هذا القسم لان في الفطر منفعة العباد وهو
ملزم ايا هم وحما اختلفوا فيه التزكية فعند محمد رحمه الله هي من هذا القسم حتى يشترط فيها العدد
لانه يتعلق بها ما هو حق العباد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه وعندهما هي من القسم
الاول حتى لا يشترط فيها العدد ولفظ الشهادة لان الثابت بها تقرر الحجة وجواز القضاء وهو
حق الشرع وقد جعلها فخر الاسلام من الفصل الثالث من حقوق العباد عندهما والرابع ما فيه
الزام من وجه لزوم عقد او فساد عمل كخبر الفضولي بحجر الماذون وعزل الوكيل فان الحجر نظير
الاطلاق من حيث ان المالك ابطل حق نفسه لانه لا يكون للعبد والوكيل فيه حق ولكنه الزام
من حيث انه بعد الحجر والعزل الزم العقد على الوكيل وفساد العقد على الماذون لو باشر العقد
بعده او لانه الزم الامتناع عليهما بعد ان كانا مطلقين فيه وكذا خبر الفضولي بتزويج الولي
البكر وبيع المشفوع الشفيع وجناية العبد المولى فيها الزام من وجه من حيث انه الزم النكاح
على البكر البالغة اذا سكتت بعد العلم والزم الشفيع الكف عن طلب الشفعة والزم المولى
دية المجني عليه لو اعتقه بعد العلم بالجناية فانه لا يشترط العدد ولا العدالة في هذه الجملة عند
ابي يوسف ومحمد لان اعتبار المجبر بالاطلاق وبخبر الرسول وابو حنيفة رحمه الله يقول لما كانت ملزما من وجه
دون وجه اكتفينا فيه باحدى شطري الشهادة وهو العدد او العدالة اعمالا للشبهين وهذا
بخلاف الاطلاق لانه لا الزام فيه اصلا وبخلاف الرسول لانه كالمرسل لانه ربما يحتاج الى تبليغه
الحجر وقلما يجد عدلا او اسنى يستعمله في الارسال فلو شرطنا العدالة او العدد لضاق الامر
على الناس اما الفضولي فمتكلف لا حاجة به الى التبليغ وان مع غير محتاج لان معه دليلا
يعتمد للتصرف الى ان يبلغه ما يرفعه والذي اسلم في دار الحرب ولم يبلغه الشرائع اذا اخبره
فاسق بذلك هل يجب عليه قضاء صلواته وصياماته قيل هو على هذا الخلاف ايضا وقال
السرخسي رحمه الله الاصح عندي انه يجب هنا بالاجماع لان هذا المخبر نايب عن رسول الله عم مامور

مامور بالتبليغ من جهته كما قال عم الا فليبلغ الشاهد الغايب فهو بمنزلة رسول المالك الى
وكيله وعبيده واما القسم الخامس فهو المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام كالوكالات و
المضاربات والاذن في التجارات اذ ليس فيها الزام اذ هي بطريق التخيير فيعتبر فيها خبر كل
مميز عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي مميز
او كافر او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له في التجارة يجوز له ان يشتغل بالتصرف
بناء على خبره وذلك لوجوه ثلثة احدها عموم الضرورة الداعية الى سقوط الشرايط المذكورة
سوى التمييز فان الانسان قلما يجد المستجمع لتلك الشرايط في كل زمان ومكان يبعثه الى
وكيله او غلامه وثانيها دليل سوى السماع يعمل به سوى هذا الخبر فلو شرط في هذا القسم
تلك الشرايط لضاق الامر على الناس ولتعطلت المصالح فسقط اشتراطها للضرورة
قوله ولا دليل سوى السماع احترز عن الاخبار بنجاسة الماء اذ العمل بالاصل ممكن
هناك وهو ان الماء في الاصل طاهر وثالثها ان اعتبار هذه الشرايط ليترجح جانب
الصدق في الخبر فيصلح لان يكون ملزما والخبر ههنا غير ملزم لان التصرف لازم على هؤلاء
فلا حاجة الى اعتبارها ولانها اي هذه حالة مسالمة وانما احتيج الى تلك الشرايط في المنازعة
المؤدية الى التزوير والتلبيس والاشتغال بالاباطيل دفعا لها فسقط اعتبار ذلك عند المسالمة
الا ترى انه لو اخبر ان هذا العبد لي وكان مغصوبا في يد فلان فتاب من غصبه ورده على يدي جاز للسامع
ان يعتمد على خبره ويشتريه منه اذا وقع في قلبه انه صادق لانه يشير به الى المسالمة لان الرد
بعد التوبة ليس بسبب الضمان بخلاف ما لو قال اخذته منه ليس للسامع ان يعتمد على خبره ويشتريه
منه لانه يشير به الى المنازعة في خبره اذ الاخذ سبب الضمان قوله وكذا خبر المخبر عن الرضاع
الطارئ على النكاح يعني اذا تزوج صغيرة فاخبر الزوج بانها حرمت عليه لارتضاعها بعد
النكاح من امه او زوجته او اخبر الزوج ان امراته الغايبة ماتت او اخبرت المراة ان زوجها
مات عنها او طلقها ثلثا جاز للزوج ان يعتمد على خبره بعد انقضاء العدة اذا كان اكبر
رأيه انه صادق وان كان المخبر فاسقا لانه خبر بطريق الحسبة عن الحرمة الطارية ولا
منازعة فيه اذ هما اتفقا على صحة النكاح لكن المخبر خبر بفساد اعترض عليه بعد صحة والاقدام
على النكاح لا يكون انكارا لما يطرأ في المستقبل بخلاف ما لو اخبر مخبر ان اصل النكاح كان
فاسدا اذ كان الزوج حين تزوجها مرتدا او اخاها من الرضاع لم يقبل قوله حتى يشهد
بذلك رجلان عدلان او رجل وامراتان لانه اخبر بفساد مقارن والاقدام على العقد دليل على
صحته وانكار فساده فيتحقق المنازعة قوله وانما اعتبر خبر الفاسق الى اخره جواب عما

قوله عموم الضرورة بمعناه ضرورة عامة تشتمل الخاص والعام والمسلم والكافر محشي

بعد ما شرطت هذه الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ينبغي ان لا يقبل خبر
الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وحل الطعام وحرمته وان تايد باكبر الرأي
لان ذلك من امور الدين كما لا يقبل خبر الفاسق الكافر والصبي والمعتوه في ذلك فاجاب بان
الوقوف على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته امر خاص معنى ليس بامر يتعذر عليه
كلها حرج حتى يمكن التلقي من جهة العدول بل ربما يقف عليه الفساق وهو الغالب فيه لان ذلك
يكون في الفيافي والاسواق والغالب فيها الفساق فوجب قبول خبره فيه مع التحري للضرورة
ثم اشار الى الفرق بين خبره وخبر الكافر والصبي من وجهين فقال وكونه مع صفة الفسق
اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وانتفاء تهمة الكذب عن خبره حيث يلزمه
خبره ما يلزم غيره من الاحتساب والاقدام فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف
الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا
ولم يلزمهما بخبرهما ما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما على الغير ابتداء من غير اهلية الالزام
فلا يقبل وقوله الا ان هذه الضرورة غير لازمة اشارة الى الجواب عما يقال لما تحققت
الضرورة فهلا ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب تحكيم الرأي كما قبل في المعاملات
التي لا تنفك عن معنى الالزام فقال به لكن هذه الضرورة غير لازمة لما يعارض جهة الصدق
والكذب في خبره وامكن تركه والرجوع الى الاصل وهو ان الماء طاهر في الاصل وكذا الاصل
في الطعام الحل فيعمل به واذا كان الامر كذلك لم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه فلم يقبل
خبره بدون ضم التحكيم اليه بخلاف المعاملات التي لا تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة فيه
لازمة على ما بينا وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق اصلا سواء وقع في
قلب السامع صدقه او لا اذ لا ضرورة في المصير الى روايته اصلا لان في العدول من الرواة
كثرة وبهم غنية فلا يعتبر رواية الفاسق فيها اصلا قوله واما صاحب الهوى الهوى
ميلان النفس الى ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع اعلم ان اصحاب الهوى
منهم من يكفر كغلاة المجسمة والروافض وغيرهم ويسمى الكافر المتأول ومنهم من لا يكفر
ويسمى الفاسق المتأول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان القسم الاول يقبل شهادته
وروايته ايضا لانه اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان معظما للدين محترزا عن المعاصي غير
عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل وذهبت العامة الى ردها وفي المحيط فقد روي
عن ابي يوسف رح انه قال من اكفرته لم اقبل شهادته ومن اضللته قبلت شهادته وذكر
شيخ الاسلام في شرحه وشهادة اهل الاهواء مقبولة عندنا اذا كان هوى لا يكفر به صاحبه

صاحبه ويكون عدلا في تعاطيه وهو الصحيح وما ذكر في الاصل من الاطلاق فهو محمول على ما
قلنا والمعنى فيه ان الكافر ليس باهل الشهادة والرواية لما مر وكونه متأولا و[illegible] محترزا
عن المعاصي غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لها كسائر الكفار من اهل الكتاب وغيرهم
واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب ابو بكر الباقلاني الى رد شهادته وروايته لان
الفسق في العمل لما كان مانعا عن قبولها فالفسق في الاعتقاد اولى لكونه اقوى وجهله
بفسقه فسق اخر فكان اولى بالرد وذهب الجمهور الى قبول شهادته لان شهادته انما
لا تقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما وقع فيه للتعمق
في الدين الا ترى ان منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا ودا عنه عن الكذب فلم تتمكن
تهمة الكذب في شهادته ثم من قبل شهادة هذا القسم اختلفوا في قبول روايته فمنهم
من قبلها مطلقا لان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا عن الكذب
عليه ومنهم من فصل فقبل اذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا للناس الى هواه وردها اذا
كان داعيا وهو مذهب ائمة الفقه والحديث واختاره المحققون لان دعوة الناس الى الهوى تحمله
الى الاحتجاج عليها سبب داع الى التقول فيورث ذلك تهمة في روايته كما في شهادة الوالد
لولده والصحيح ان من جوز منهم الكذب تهمة التقول اما للدعوة الى هواه او لاعتقاده جواز وضع الاحاديث
لترغيب الناس وترهيبهم لا يقبل روايته قوله ثم الراوي اعلم ان الراوي نوعان معروف
بالرواية ومجهول .. اما المعروف بالرواية فان عرف بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين
والعبادلة الثلاثة اعني ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر
كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا وقد حكي عن مالك انه يقدم القياس
على الخبر وان كان الراوي فقيها وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كابي هريرة وانس
بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول عم والسماع منه مدة طويلة
طويلة لكن لم يكن من اهل الاجتهاد والفتوى فان وافق القياس روايته عمل به وان خالف القياس
ان تلقته الامة بالقبول عمل به والا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته لان نقل الحديث
بالمعنى كان مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عم بكذا ونهى عن كذا فاحتمل
ان هذا الراوي نقل معنى كلام الرسول عم بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمتها عبارة الرسول
عليه السلام لقصور فقهه عن دركها فربما يزيد او ينقص شيئا يتغير به المعنى فيدخل فيه شبهة زائدة
يخلو القياس عنها فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو ركن القياس وهنا تمكنت
شبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة

بناء على نقل الحديث بالمعنى

وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابا موسى الاشعري وعائشة رض
وغيرهم ممن اشتهر بالفقه
والنظر فهؤلاء يكون حديثهم
حجة وافق القياس او
خالفه وهو مذهب الجمهور
من الفقهاء واهل الحديث
وعند مالك يكون التمسك
بالحديث لا بالقياس بل
القياس مؤيد ومقوية
مجتبى

واحده فيرجح ما هو اقل شبهة وهو القياس وفعل خلفا ما يظن ان في مقالتنا هذه ازدراء
بابي هريرة واضرابه وليس كذلك فانهم مقدمون في العدالة وطول الصحبة مع النبي عم والحفظ
والضبط وانما نعني به قصورا عن المقابلة بالفقيه ولانه اذا انسد به باب القياس صار
مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع لان حجيته ثابتة بها كما ان صاع من تمر مكان
اللبن في رواية ابي هريرة رض كما مر ومنه نقل لان هذا الدليل يقتضي ان يرد الحديث الذي انسد به
باب القياس وان كان الراوي فقيها ولهذا انكرت عايشة رض على ابي هريرة لما روى
ان ولد الزنا شر الثلاثة وان الميت يعذب ببكاء اهله فقالت كيف يصح هذا وان الجبران
وقال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحديث الاول مخالف
للكتاب وانما يكون كذلك ان لو كان معناه ان ولد الزنا يؤاخذ بزنا ابويه وليس كذلك
بل معناه انه شر الثلاثة من حيث انه ولد الزنية وهو لا يتجنب لرداءة عرقه بخلاف ابويه فربما
يكونان ولدي رشدة ويكون عاقبتهما الصلاح وكذا الخبر الثاني معناه انهم يندبون بالخصال
الذميمة ويبكون لفقدها كما هو عادة الجاهلية وانه يعذب بسبب تلك الخصال فلا يكون مخالفا
للكتاب حسب ولو سلم كونهما مخالفين للكتاب انكارها لذلك لا لكونهما مخالفين للقياس فلا يتم
التقريب اذ لا نزاع فيه فانه لو كان الراوي فقيها ويكون روايته مخالفا للكتاب يكون مردودا
ايضا وانما النزاع فيما اذا خالف القياس بالمعنى المستنبط وكذلك ابن عباس رض لما سمع ابا هريرة
يروي الوضوء مما مسته النار فقال أ لسنا نتوضأ بالماء السخين فرد حديثه ولما سمعه يروي
من حمل جنازة فليتوضأ فقال منكرا عليه ا يلزمنا الوضوء لحمل عيدان يابسة فرده بالقياس
وعمل الصحابة برده فدل ان خبر غير الفقيه اذا كان مخالفا للقياس الصحيح لا يترك القياس
به واما المجهول فهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي عم وانما عرف بما روى من حديث او حديثين
مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان الاشجعي وغيرهم فان روى عنه السلف
وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بالرواية بشهادة اهل المعرفة لانهم
لا يتهمون بالتقصير في امر الدين وان سكتوا عن الطعن بعدما اشتهرت روايته عندهم فكذلك
لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان وكذا ان اختلفوا في صحة حديثه بان قبله
بعض ورده بعض مع نقل الثقات عنه لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه روى
ذلك بنفسه كحديث معقل بن سنان ان النبي عم قضى لبروع بنت واشق الاشجعية بمهر مثل
نسائها حين مات عنها زوجها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فرده علي رض وقال
ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لانه مخالف للقياس عنده وهو
ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وقبله

ابن مسعود رض لانه موافق للقياس عنده اذ الموت مؤكد كالدخول بدليل وجوب العدة
وسر به سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عم وقد روى عنه
الثقات مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني
فثبت برواية هؤلاء الثقات عدالته وان ظهر عندهم رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به اذا كان
مخالفا للقياس كحديث فاطمة بنت قيس ان النبي عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة
لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت او نسيت قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والسنة القياس
لان ثبوته بهما وهو القياس على الحامل وعلى المعتدة من طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس
فان قيل انما رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان وبها يرد كل حديث وان وافق القياس قيل لو
اراد به ذلك لقال لا نقبل وما قال لا ندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم
انه رده لانه مخالف للقياس وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به
لكن العمل به جايز اذا لم يكن مخالفا للقياس في زمن ابي حنيفة رح وهو القرن الثالث لان العدالة
والصدق في ذلك الزمان غالب بشهادة النبي عم فاما رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تقبل
لظهور الفسق وغلبته على اهل هذا الزمان فان قيل اذا وافق القياس كان الحكم ثابتا بالقياس
فاي فايدة في جواز العمل بهذا الحديث قلنا فايدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس
من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر
يوجب علم اليقين وهو في مقابلة الحديث الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طمانينة
وهو في مقابلة المستنكر لان المشهور حجة تحتمل ان لا يكون غير حجة والمستنكر على عكسه وخبر الواحد على الشرايط
المذكورة يوجب الظن وهو ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب الراي والمستنكر
منه يفيد الظن اي الوهم وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحا وان الظن لا يغني من الحق شيا وقد قيل
ان بعض الظن اثم فيجتنب الاثم على العامل به والمستتر منه وهو الذي لم يقابل برد ولا قبول في حيز الجواز
للعمل به دون الوجوب قال ثم الراوي اذا انكر الرواية اعلم ان الطعن الذي يلحق الحديث نوعان نوع
يلحقه من راويه ونوع يلحقه من قبل غيره والاول على ضربين احدهما ان انكره صريحا بان قال الراوي
الاصل لم اروه هذا فالاتفاق على انه لا يعمل بذلك الحديث اصلا لان احدهما كاذب قطعا كذا ذكره
ابن الحاجب في مختصره وثانيهما ما لم يتذكره الراوي وقال لا ادري ارويته ام لا وهذا هو المراد من الانكار
المذكور في الكتاب يدل عليه السياق وهذا القسم مما يسقط العمل به عند البعض وهو اختيار المص لانه
يرد بتكذيب العادة بان يكون الخبر شاذا فيما عم به البلوى فلان يرد بتكذيب الراوي وهو ادل عليه
وانه ادل على الوهن اولى وهذا لان الخبر انما يصير حجة بالاتصال برسول الله عم وبانكار راوي الاصل

قد انقطع الاتصال فلا يكون حجة كما لو كذب شهود الفرع وقيل لا يسقط الاحتجاج به في قول ابي يوسف
وعند محمد لا يسقط الاحتجاج به واستدلا بما لو ادعى رجل عند قاض انه قضى له بحق على هذا الخصم
واقام على ذلك بينة ولم يتذكر القاضي قضاءه يقبلها محمد رح وينفذ قضاءه ولا يقبلها ابو يوسف رح
فوق اختلافهما في مسئلة القضاء على اختلافهما في حديث ينكره الراوي وعلى هذا الاختلاف مسائل
في الجامع الصغير حكاها محمد رح عن ابي يوسف رح ولم يتذكر ابو يوسف ما رواها محمد عنه ولم يقبل شهادته
على نفسه وثبت محمد على ما رواه عن ابي يوسف بعد انكاره ومثال الحديث الذي انكره المروي عنه
ما روى ربيعة عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي عم قضى بشاهد ويمين فقيل
لسهيل ان ربيعة يروي عنك فلم يتذكره فكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني وهو ثقة فقد عمل
الشافعي بهذا الحديث مع انكار الراوي ولم يعمل به علماؤنا وما روى سليمان بن موسى عن الزهري
عن عروة عن عائشة عن النبي عم انه قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل باطل باطل قال ابن جريج سأل الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يعمل به ابو حنيفة وابو يوسف
لانكار الراوي وعمل به محمد وان ظهر قال او مخالفته قولا او عملا وهو الوجه الثالث اعلم ان الراوي
اذا افتى بخلاف ما رواه من الحديث او عمل بخلافه فان كان ذلك قبل الرواية وقبل ان يبلغه الحديث
لم يسقط به الحديث ويحمل على انه كان مذهبه قبل ان يسمع الخبر فلما بلغه الخبر تركه احسانا للظن
به وكذا ان لم يعرف التاريخ واما مخالفته بعد الرواية تسقط لانه لا يخلو اما ان عرف نسخه او كونه
غير ثابت او عمل بخلافه عن الغفلة او المبالاة مع قيام النص فيصير فاسقا او نسي الخبر فيكون مغفلا
وكل ذلك يوجب قدحا في الرواية ومثال ما عمل الراوي بخلافه بعد الرواية حديث ابن عمر في رفع
اليدين عند الركوع فانه روى برواية مجاهد اني صحبت ابن عمر عشر سنين وكان لا يرفع يديه الا في تكبيرة
الافتتاح وحديث عائشة رض ان النبي عم قال ايما امرأة نكحت نفسها الحديث ثم انها زوجت حفصة
بنت اخيها عبد الرحمن حال غيبته بغير اذنه وكذا المخالفة من غير الراوي على التفصيل الذي ذكرناه
اذا لم يحتمل الخفاء عليه كحديث عبادة بن الصامت ان النبي عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وقد صح ان عمر رض نفى رجلا فلحق بالروم وارتد
فحلف ان لا ينفي احدا ولو كان النفي حدا لما جاز له الحلف وان ارتد كما لو جلد زانيا وقال علي رض
كفى بالنفي فتنة وهذا الحديث مما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحدود من حظ الائمة ومبناه
على الاظهار والاشتهار فيبعد ان يخفى الحديث عليهما وهما من ائمة الهدى فدل فتواهما بخلاف الحديث على انه
منسوخ فان قيل لو كان منسوخا لما عمل به عمر رض اذ العمل بالمنسوخ حرام قلنا ليس المراد هنا بالنسخ

النسخ المصطلح بل معناه انه متروك العمل به لتبدل الرأي بيانه انه لما امتنع عمر من العمل به علم انه لم يكن
ذلك امرا حتما من النبي عم وانما قال ذلك بطريق المصلحة والسياسة فلما فعله عمر رأى ان لا مصلحة
فيه لتبدل الزمان تركه وان ادعى الخفاء على الصحابي لا يكون جرحا كما روي ان النبي عم رخص
للحائض في ان تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر انما تقيم حتى تطهر فتطوف لجواز ان يكون ذلك خفي
عليه ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه ان يعمل به وكذلك قول ابن عمر لا يجاحه لا يمنع العمل
بالحديث الوارد في الاحجاج عن الشيخ الكبير لجواز ان يكون ذلك خفي عليه وكذا ما روي عن ابي موسى
انه كان لا يوجب اعادة الوضوء على من قهقه في صلوته لا يوجب جرحا لان ذلك من الحوادث
النادرة فاحتمل الخفاء عليه وكذا التعيين بعض محتملاته وهو الوجه الرابع رد من الراوي
لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح به ولا يمتنع العمل بظاهره لان الاحتمال الثابت
للفظ لغة لا يبطل بتأويله لكن لو اتضح له وجه صحيح وجب اتباعه والا فلا وذلك مثل حديث
ابن عمر ان النبي عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا والحديث يحتمل تفرق الابدان وتفرق
الاقوال لانه يقال تفرقت كلمتهم وحمله ابن عمر على الابدان ونحن حملناه على تفرق الاقوال
وترك العمل به وهو الوجه الخامس اي الامتناع من الراوي عن العمل بموجب الحديث بمنزلة
العمل بخلاف الحديث حتى يخرج الحديث به من ان يكون حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما
ان العمل بخلافه حرام ويصلح حديث ابن عمر في رفع اليدين عند الركوع مثالا له قوله ثم لا يمنع الرق
والانوثة والعمى اي لا يمنع العمل بالحديث وان كان راويه رقيقا او انثى او اعمى لان المقصود
ظهور الصدق وذلك بالعدالة والرقيق فيها مثل الحر والانثى مثل الذكر والاعمى مثل البصير الا يرى
ان النبي عم قبل قول بريرة في الهدية والصدقة وكما كان يجيب دعوة الحر كان يجيب دعوة
المملوك والا يرى ان الصحابة كانوا يراجعون الى زوجات النبي عم والا يرى ان كثيرا من الصحابة
كف بصره فلم يوجب ذلك جرحا ولا نقصانا في الدين قال والطعن المبهم اعلم ان الطعن الذي
يلحق الراوي من ائمة الحديث على وجهين مبهم ومفسر بسبب الجرح والمفسر على وجهين اما
ان يكون السبب مما يصلح الجرح به واما ان لا يصلح فان صلح فعلى وجهين ايضا اما ان يكون ذلك
مجتهدا في كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن
موصوفا بالعصبية والعداوة او بالنصيحة والاتقان اما الطعن المبهم فلا يوجب جرحا الا في
لا يوجب في راو هذا اذا طعنه المدعى عليه او المزكي طعنا مبهما مع ان بابه اضيق بدليل اشتراط
العدد والحرية منه فلان لا يوجب جرحا هاهنا اولى وكذا الطعن المفسر بما لا يصلح جرحا لا يقبل

مثل طعن البعض لابي حنيفة بانه دس ابنه ليأخذ كتب استاذه حماد فهذا ان صح فليس بطعن
بل هو دليل اتقانه لانه كان لا يستجيز الرواية الا عن حفظ ولا يأمن الحافظ الزلل وان جبر حفظ
وحسن ضبط وانما فعل ذلك ليقابل ما حفظ بكتب استاذه لاقامة الدين وهذا امر مهم يجوز
اخذ الكتاب لاجله لا لاجل التمول فهو اعلى واجل من ان ينسب اليه ذلك ومثل طعن بعض الجهال
في محمد بن الحسن بانه سال عبد الله بن المبارك ان يقرأ عليه احاديث سمعها فابى فقيل له في ذلك
فقال لا يعجبني اخلاقه فان هذا ان صح لا يصلح طعنا لان اخلاق الفقهاء لا توافق اخلاق الزهاد
فهم اهل عزلة والفقهاء اهل قدوة وقد يقبح في احد المقامين ما يحسن في الآخر وكذا الطعن
بالعنعنة ويسمى التدليس وهو ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول ما احدثني فلان لا يوجب
جرحا لان هذا طعن الاتصال لاحتمال ان يترك راويا بينهما اما اذا قال حدثني فلم يبق الوهم
لان حدثني يستعمل في المشافهة وحقيقة الارسال ليس بجرح على ما بينا فشبهته اولى ان لا يكون جرحا
وهذا طعن بسبب مجتهد فيه وكذا الطعن بالتلبيس وهو ان يكني عن الراوي ولا يذكر اسمه ونسبه
مثل قول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو يحتمل الثقة اذا اريد به الحسن البصري وغير الثقة اذا
اريد به الكلبي وهو غير ثقة عند ائمة الحديث لانه يروي تفسير كل آية عن النبي عم ويسمى رواية
الكلبي وهذا النوع من الطعن لا يوجب جرحا بل هو محمول على صيانة الراوي لئلا يطعن فيه بعض
من لا يبالي بباطل لسوء ظنه او بركض الدواب بسبب انه من عمل الجهاد لا يوجب جرحا لان السباق
بالخيل والاقدام مشروع ليتقوى به المرء على الجهاد وكذا الطعن بكثرة المزاح لان ذلك مباح
شرعا اذا لم يتكلم بالباطل فقد روي ان النبي عم كان مازح ولا يقول الا حقا وروي ان رجلا
استحمل النبي عم فقال اني حاملك على ولد ناقة فقال ما اصنع بولد الناقة فقال عم هل تلد
الابل الا النوق وروي انه عم قال العجوز ان الجنة لا يدخلها العجوز فولت تبكي فقال عم
اخبروها انها لا تدخلها وهي عجوز ان الله تع يقول انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا
وكذا الطعن بحداثة سن الراوي لا يوجب جرحا فان كثيرا من الصحابة قد كانوا يروون عن
حداثة سنهم منهم ابن عباس وابن عمر ولكن هذا بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر
والبلوغ والعدالة عند الرواية وكذا الطعن بقلة رواية الحديث وكثرتها لا يوجب جرحا
فقد كان في الصحابة من يمتنع من الرواية في عامة الاوقات ومنهم من يشتغل بها في عامة
الاوقات ولان المعتبر هو الاتقان وربما كان اتقان من لم يكن اعتاد الرواية اكثر من
اعتادها فالصديق قليل الاعتياد للرواية فلا نظن باحد انه يطعن في حديثه بهذا السبب
واما الطعن المفسر بما هو جرح متفق عليه ولكن ممن هو معروف بالتعصب او متهم بسبب ظهور
باعث على العداوة فهو طعن الملحدين والمتهمين ببعض الاهواء المضلة في ائمة الحق فانه لا يوجب

الجرح لعلمنا انه كان عن تعصب وعداوة فالسماع الاصل فيه السماع اعلم ان الاصل في باب الخبر
هو السماع وقراءة المحدث عليك او تقرأ انت على المحدث وهو يسمع ثم تستفهمه اياه بقولك اهو
كما قرأت عليك فيقول نعم والاول اولى عند عامة اهل الحديث لانه طريق رسول الله عم وقال
ابو حنيفة الاولى ان تقرأ انت على المحدث لانه من لم يترك ويسهو ولا احتياط في امر غير
في الاوثق ان تقرأ هو لنفسه فان حصل من الجائز ان يغفل ولا يسمع فتلقنه نعم كلاهما هو لكن
التنزل الحرس من الغفلة عن السماع فتحمل ادناهما واما النبي عم كان مخصوصا بكونه مامونا عن
السهو والغلط لانه كان يحدث ما يحدث حفظا ولا كتب ولا يقرأ المكتوب ايضا وانما كلاهما فيمن
يقرأ عن كتاب لا عن حفظ حتى لو كان عن حفظ فقراءة المحدث اولى واما القسمان الآخران اللذان
هما الخلف فالكتاب والرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب من العنوان والتوقيع ويذكر فيه
حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا
وفهمته فحدث عني بهذا الاسناد واما الرسالة فان يرسل اليه رسولا بان فلانا اخبره الى آخره
فاذا ثبت عنده بالحجة ان هذا كتاب فلان او رسالة فلان حلت له الرواية لان الكتاب ممن
نأى كالخطاب ممن دنا والرسالة كالكتاب الا ترى ان رسول الله عم كان مامورا بتبليغ الرسالة
الى الناس كافة فبلغ قوما بالخطاب وآخرين بالرسالة والكتاب الا ان المختار في هذين الاصل ان
يقول السامع حدثني فلان لان ذلك مستعمل في المشافهة وفي هذين القسمين ان يقول اخبرني لان الاخبار
هو الاعلام والاصل بالكتاب والرسالة الاعلام دل عليه ما قال محمد في الزيادات فيمن قال
ان كلمت فلانا بكذا او حدثته به انه يقع على المكالمة مشافهة ولا يحنث بالكتاب والرسالة ولو حلف
لا اخبر بكذا فكتب او ارسل يحنث كما تكلم به مشافهة الا ترى ان الله تع اكرمنا بكتابه ورسوله
ونحن نقول اخبرنا الله بما انزل من كتاب ورسل ونبأنا وانبأنا ولا يجوز ان نقول حدثنا ولا
كلمنا وانما ذلك خاص بموسى عم كما قال وكلم الله موسى تكليما فاما الاجازة وهو ما فيه سماع
بان يقول المحدث اخبرني فلان بن فلان بما في هذا الكتاب فاجزت لك ان تروي عني وذلك على
نوعين اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان عالما به وقد فهم ما فيه
وقال له المجيز ان فلانا حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته باسانيده هذه فانا اجزت لك
ان تحدث به كان صحيحا اذا كان المستجيز معروفا بالضبط والفهم لكن المستحب للمجاز له ان يقول عند
الرواية اجازني فلان ان يقول حدثني لان الاجازة كالخطاب من المجيز في حقه وان لم يعلم المجاز له
ما فيه لا يصح الاجازة فقال بعض مشايخنا هذا على قول ابي حنيفة ومحمد اما على قول ابي يوسف فيصح اذا
امن الزيادة والنقصان قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي فان علم ان هو عالم بما في الكتاب
شرط عند ابي حنيفة ومحمد وليس بشرط عند ابي يوسف لصحة اداء الشهادة والاصح ان هذه الاجازة لا تصح

عندهم جميعا وهو اختيار الامام السرخسي لان ابا يوسف انما استحسن هذا كما لاجل الضرورة فالكتاب
يشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليه غيرهما وذا لا يوجد
الا في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين فامرها عظيم وخطرها جسيم وفي تصحيح الاجازة من
غير علم فتح لباب المجادلة وفتح لباب التقصير اذ في التحصيل مجادلة وفي شاع لها الرواية
من غير نام يتوانى في التحصيل ويضيع او فاته بالتعطيل ونظير هذا سماع الصبي الصغير الذي
لا يفهم ولا يميز وذا نوع تبرك استحسنه الناس فاما ان يثبت بمثله نقل الدين ويقوم به الحجة فلا
قال ابن الحاجب اما الرواية بعد البلوغ ما سمع قبله فمقبولة كالشهادة ولاجماع الصحابة على قبول
رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما ما سمعوه قبل البلوغ وروده بعده من غير تفرقة وان احتمل
الامرين قال والكتابة ان كانت مذكرة اعلم ان الكتابة نوعان مذكرة وامام فالمذكرة ان ينظر
في المكتوب فيتذكر به ما كان مسموعا والنقل بهذا الطريق جائز سواء كان مكتوبا بخطه او خط
رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر وقد حصل وهذا لان الاحتراز عن النسيان غير ممكن
لانه جبل عليه الانسان ولا يمكن عدم اشتراط النسيان وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق التذكر
فاذا تذكر يكون الرواية عن ضبط والامام ان لا يتذكر عند النظر لكنه يعتمد الخط وذكره في فصول
تلك رواية الحديث والقاضي يجد في خريطته سجلا محفوظا بخطه وان ملك يرى خطه في الصك فقال
ابو حنيفة لا يحل للشهود والقضاة والرواة ومحمد اثبت الرخصة في الكل اذا علم ان المكتوب
ذلك على وجه لا يبقى فيه شبهة توسعة على الناس وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه يجوز رواية
الحديث من غير تذكر لذلك لانه لا يظهر فيه التزوير والتغيير عادة بكون في المظالم والخصومات
وكذا في السجل اذا كان في خريطة القاضي مختوما بختمه لكونه مأمونا عن التبديل بخلاف الصك
لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد لا يجوز ايضا فيه والعزيمة ما قاله ابو حنيفة لان الكتاب
للتقلب بمنزلة المرآة للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب
اذا لم يتذكر القلب به وهذا لان الخط يشبه الخط فيقع ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنه بالجزم بالحفظ
والتذكر فلا يلغو اعتبار تلك الشبهة الا ترى انه لا يقبل رواية الاخرس وان كان يصير معلوما بالاشارة
قال ونقله بالمعنى اعلم ان نقل الحديث بالمعنى لا يجوز عند البعض وهو اختيار ابن سيرين والجصاص
والقاسم وابن جبير لقوله عليه السلام نضر الله امرا سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب
حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فالنبي عليه السلام رغب في محافظة اللفظ حيث
قال اداها كما سمعها فان المسموع هو اللفظ ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم
فعسى ان لم يكن غيره افقه منه فلا يخل باللفظ حتى يتأمل المجهود الله فيستنبط منه معنى زائدا وعامة
العلماء جوزوا ذلك بطريق الرخصة وحكي ذلك عن مالك والشافعي وابي حنيفة واصحابه متمسكا باجماع الصحابة
على قولهم امرنا رسول الله عليه السلام بكذا او نهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به النبي عليه السلام من الامر
والنهي وهذا استفاض عن ابن مسعود وغيره من الصحابة سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا او نحوا منه او قريبا

١٠٧

او قريبا منه او كلاما هذا معناه والفقه فيه ان اللفظ انما يجب مراعاته اذا كان الحكم
متعلقا به وفي احاديث النبي عليه السلام لا يتعلق الحكم بالنظم والعبارة بل يتعلق بالمعنى بخلاف القرآن
على ما عرف وهذا احكم المحكم والحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يشتبه
معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا فيجوز نقله بالمعنى لكل من عرف المعنى لغة وظاهر وهو ما يحتمل
غير ما ظهر كعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز فلا يحل نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد
اذ لو جوز نقله بالمعنى لغيره فربما يكسوه لفظا لا يحتمل المجاز والتخصيص ولعل ذلك المحتمل
كان مرادا واما اذا كان فقيها مجتهدا اتفق على ما هو المراد به فيقع الامن عن تغيير المراد ومجمل
ومتشابه ولا يتصور نقلهما بالمعنى اذ الوقوف على المراد منهما متعذر قبل البيان ومشكل مشترك
ولا يجوز نقلهما بالمعنى اصلا لان المراد بهما لا يعرف الا بتأويل الراوي وتأويله لا يكون حجة
على غيره لصدوره عن رايه وما كان من جوامع الكلم كقوله عليه السلام الخراج بالضمان فقد جوز بعض
علمائنا نقله بالمعنى على الشرط الذي ذكرنا في الظاهر وقال شمس الائمة السرخسي الاصح انه لا يجوز
نقله بالمعنى لاحاطة الجوامع بمعان يتقاصر عنها عقول ذوي الالباب فكان هذا النوع من الحديث
وما كان كله من المجمل والمتشابه والمأول مراد رسول الله بقوله واداها كما سمعها او نقول
ان من ادى تمام معنى كلام الرجل يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلف اللفظ كما في الترجمان على
ان الحديث يدل على ان محافظة اللفظ المسموع منه مندوب اليه ونحن نقول وانما الخلاف في جواز نقل
الحديث بالمعنى عند الضرورة ومساس الحاجة والحديث لا ينفي ذلك

فصل في المعارضة

الكلام معه في تفسيرها لغة واصطلاحا وشرطها وحكمها اما تفسيرها لغة فالمعارضة هي المقابلة
على سبيل الممانعة يقال عرض لي امر اذا استقبله بصد ومنع ومنه سميت الموانع عوارض واصطلاحا
تقابل الحجتين المتساويتين في القوة على وجه يوجب كل واحدة منهما ضد ما توجبه الاخرى كالحل
والحرمة وانما قيدنا بالمتساويتين لتقوم المقابلة بينهما اذ الضعيف لا يقابل القوي واما شرطها
فاتحاد المحل والوقت لان الضدين انما يستحيل اجتماعهما في محل واحد وكذا استحالة الاجتماع
بين الضدين انما تتحقق في وقت واحد لجواز ان يجتمع الضدان في محل واحد في وقتين كتحريم الخمر
بعد حلها واعلم ان الحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع التعارض بينها لان ذلك
من امارات الجهل والعجز فان اثبت حكما بدليل عارضه دليل اخر يوجب خلافه كان ذلك
لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم الا لم
عن المعارض والحكيم العليم الذي لا يعزب عن علمه شيء تعالى عن ان يوصف بالجهل والعجز وانما يقع
التعارض بينهما بالنسبة الينا لجهلنا بالتاريخ حتى اذا علم التاريخ لم يقع التعارض بوجه لكن

محكم

ظاهر

مجمل

من جوامع الكلم

قوله وما كان من الجوامع اي النوع الخامس ما كان من جوامع الكلم فانه لا يجوز نقله بالمعنى في الاصح ومن مشايخنا من جوز ذلك اذا كانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى ... كما ذكرنا ... انه لا يجوز ذلك لان النبي عليه السلام كان مخصوصا به ... فضلت بست اوتيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب ... الخراج بالضمان ...

عندهم جميعا وهو اختيار الامام السرخسي لان ابا يوسف انما استحسن هذا لاجل الضرورة فالكتاب
يشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليه غيرهما وذا لا يوجد
الا في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين فامرها عظيم وخطبها جسيم وفي تصحيح الاجازة من
غير علم فتح لباب المجازفة وفتح باب التقصير اذ في التحصيل مجازفة ومن شاع له الرواية
من غير تمام توانى في التحصيل وتضييع او فاته بالتعطيل ونظير هذا سماع الصبي الصغير الذي
لا يفهم ولا يميز وذا نوع تبرك استحسنه الناس فاما ان يثبت بمثله نقل الدين ويقوم به الحجة فلا
قال ابن الحاجب اما الرواية بعد البلوغ ما سمع قبله فمقبولة كالشهادة ولاجماع الصحابة على قبول
رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما ما سمعوه قبل البلوغ ورووه بعده من غير تفرقة وان احتمل
الامرين قال والكتابة ان كان مذكرة اعلم ان الكتابة نوعان مذكرة وامام فالمذكرة ان ينظر
في المكتوب فيتذكر به ما كان مسموعا والنقل بهذا الطريق جائز سواء كان مكتوبا بخط او خط
رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر وقد حصل وهذا لان الاحتراز عن النسيان غير ممكن
لانه جبل عليه الانسان ولا يمكن عدم اشتراط النسيان وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق التذكر
فاذا تذكر تكون الرواية عن ضبط والامام ان لا يتذكر عند النظر لكنه يعتمد الخط وذلك في فصول
ثلثة رواية الحديث والقاضي يجد في خريطته سجلا محفوظا بخطه وان هو يرى خطه في الصك فقال
ابو حنيفة لا يعمل الشهود والقضاة والرواة ومحمد اثبت الرخصة في الكل اذا علم ان المكتوب
ذلك على وجه لا يبقى فيه شبهة توسعة على الناس وروى بشر ابو الوليد عن ابي يوسف انه يجوز رواية
الحديث من غير تذكر لانه لا يطمع عن التزويز والتغيير عادة تكون في المظالم والخصومات
وكذا في السجل اذا كان في خريطة القاضي محتوما بختمه لكونه مأمونا عن التبديل بخلاف الصك
لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد جوز ايضا فيه والعزيمة ما قاله ابو حنيفة لان الكتاب
للقلب بمنزلة المرآة للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب
اذا لم يتذكر القلب به وهذا لان الخط يشبه الخط فيقع ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنه بالجزم بالحفظ
والتذكر فلا يلغو اعتبار تلك الشبهة الا ترى ان لا يقبل رواية الاخرس وان كان يصير معلوما بالاشارة
قال ونقله بالمعنى اعلم ان نقل الحديث بالمعنى لا يجوز عند البعض وهو اختيار ابن سيرين والجصاص
والقاسم وابن جبير لقوله عم نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب
حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فالنبي عم رغب في محافظة اللفظ حيث
قال اداها كما سمعها فان المسموع هو اللفظ ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم
فعسى ان يكون غيره افقه منه فلا يخل باللفظ حتى يتامل المحمول اليه فيستنبط منه معنى زائدا وعامة
العلماء جوزوا ذلك بطريق الرخصة وحكي ذلك عن مالك والشافعي وابي حنيفة واصحابه متمسكا باجماع الصحابة
على قولهم امرنا رسول الله عم بكذا او نهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به النبي عم من الامر
والنهي وهذا استفاض عن ابن مسعود وغيره من الصحابة سمعت رسول الله عم يقول كذا او نحوا منه او قريبا

١٠٧

او قريبا منه او كلاما هذا معناه والفقه فيه ان اللفظ انما يجب مراعاته اذا كان الحكم
متعلقا به وفي احاديث النبي عم لا يتعلق الحكم بالنظم والعبارة بل يتعلق بالمعنى بخلاف القرآن
على ما عرف وهذا احكم المحكم والحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يشتبه
معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا فيجوز نقله بالمعنى لكل من عرف المعنى لغة وظاهر وهو ما يحتمل
غير ما ظهر كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يحل نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد
اذ لو جوزنا نقله بالمعنى لغيره فربما يكسوه لفظا لا يحتمل المجاز والتخصيص ولعل ذلك المحتمل
كان مرادا واما اذا كان فقيها مجتهدا يقف على ما هو المراد به فيقع الامن عن تغيير المراد ومجمل
ومتشابه ولا يتصور نقلهما بالمعنى اذ الوقوف على المراد منهما متعذر قبل البيان ومشكل ومشترك
ولا يجوز نقلهما بالمعنى اصلا لان المراد بهما لا يعرف الا بتاويل الراوي وتاويله لا يكون حجة
على غيره لصدوره عن رايه وما كان من جوامع الكلم كقوله عم الخراج بالضمان فقد جوزه بعض
علمائنا نقله بالمعنى على الشرط الذي ذكرنا في الظاهر وقال شمس الائمة السرخسي الاصح انه لا يجوز
نقله بالمعنى لاحاطة الجوامع بمعان يتقاصر عنها عقول ذوي الالباب فكان هذا النوع من الحديث
وما كان كله من المجمل والمتشابه والمأول مراد رسول الله بقوله واداها كما سمعها او نقول
ان من ادى تمام معنى كلام الرجل يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلف اللفظ كما في الترجمان على
ان الحديث يدل على ان محافظة اللفظ المسموع منه مندوب اليه ونحن نقول وانما الخلاف في جواز نقل
الحديث بالمعنى عند الضرورة ومساس الحاجة والحديث لا ينفي ذلك قال فصل في المعارضة
الكلام فيه في تفسيرها لغة واصطلاحا وشرطها وحكمها اما تفسيرها لغة فالمعارضة هي المقابلة
على سبيل الممانعة يقال عرض لي امر اذا استقبله بصد ومنع ومنه سميت الموانع عوارض واصطلاحا
تقابل الحجتين المتساويتين في القوة على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما يوجبه الآخر كالحل
والحرمة وانما قيدنا بالمتساويين لعدم المقابلة بينهما اذ الضعيف لا يقابل القوي واما شرطها
فاتحاد المحل والوقت لان الضدين اما يستحيل اجتماعهما في محل واحد وكذا استحالة الاجتماع
بين الضدين انما يتحقق في وقت واحد لجواز ان يجتمع الضدان في محل واحد في وقتين كتحريم الخمر
بعد حلها واعلم ان الحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع التعارض بينهما لانه ذلك
من امارات الجهل والعجز فان اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك
لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم الا لم
عن المعارض والحكيم العليم الذي لا يعزب عن علمه شيء تعالى عن ان يوصف بالجهل والعجز وانما يقع
التعارض بينهما بالنسبة الينا لجهلنا بالتاريخ حتى اذا علم التاريخ لم يقع التعارض بوجه لكن

محكم
ظاهر
مجمل
من جوامع الكلم

باللاحق يكون ناسخا للسابق واما حكمها فهو ان التعارض اذا وقع بين الآيتين بحيث
لا يمكن التوفيق بينهما بوجه من وجوه المخلص تساقطتا لا تستنبط الحكم بهما للتنافي بينهما ولا احدهما
عينا لعدم الاولوية اذ التعذر للمساواة بينهما في القوة فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة ان
كان الحادثة ليست في الكتاب واذا وقع بين السنتين يصار الى اقوال الصحابة او القياس على
الترتيب في الحجج اي على حسب اختلاف في ترتيب الحجج فان المصير بعد السنة الى قول الصحابة على
الاطلاق اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك عند ابي سعيد البردعي وعند الكرخي انما تقدم قول
الصحابي على القياس اذا ورد فيما لا يدرك واما فيما يدرك بالقياس فيجعل القياس مقدما ولا حوا تقليد
فان قلت قوله وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة منظور فيه لجواز المصير عند تعارض
الآيتين الى آية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى او آية قلت كلام الشيخ مبني
على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض فيه قوله ان امكن اي لم يصلح
القياس شاهدا بعد السنة واقوال الصحابة وعند تعذر المصير اليه اي الى الدليل بان لم يوجد بعد السنة
واقوال الصحابة قياس يصلح شاهدا بعد السنة يجب تقرير الاصول كما في سؤر الحمار فانه لما تعارضت
الدلايل فيه من الاخبار والآثار ولم يمكن العمل بالقياس بقي مشتبها فوجب العمل بتقرير الاصول
واما بيان التعارض بين الخبرين فقد روي ان النبي عم سئل انتوضأ بما افضلته الحمر قال
نعم فهذا يدل على ان سؤره طاهر وروى انس ان النبي عم نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وقال انها
رجس وهذا يدل على ان سؤره نجس واما بيان التعارض بين الاثرين فقد روي عن ابن عمر انه
سؤره نجس وروي عن ابن عباس انه طاهر واما ان القياس لا يصلح شاهدا لان احد الاصلين
سؤر الهرة والآخر سؤر الكلب والحمار ليس في معناهما لان الضرورة في الحمار دون الضرورة في الهرة
فانها يدخل المضايق دون الحمار وفوق الضرورة في الكلب فانه يربط في الدور والافنية ويشرب
من الاواني دون الكلب فلو انتفت الضرورة اصلا كان سؤر الحمار نجسا ولو تحققت حسب تحققها
في الهرة لوجب الحكم ببقاء الطهارة والطهورية فاذا تحققت الضرورة من وجه دون وجه ولم يكن الحاقه
باحدهما فوجب المصير الى ما كان ثابتا فلا يطهر به ما كان نجسا ولا ينجس به ما كان طاهرا لان الطهارة
والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك فلذلك وجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين
ولا اتفاق لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد
منها بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال
الحدث والنجاسة اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها
به لم يكن تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية
والمعنى به وقوع الشك والاشتباه فيها لا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم وكذا
المفقود لا يرث احدا ولا يرث منه لانه تعارض دليل حيوته وموته فجعل حيا في ماله نفسه ميتا في مال

في مال غيره لان ماله لم يكن لغيره وما لغيره لم يكن له فيبقى ما كان على ما كان ولا يثبت الاستحقاق بالشك
وكذا الجواب في الخنثى المشكل فانه يشبه الابن من وجه والبنت من وجه فيتم لم يوجد فيه ما يرجح به
جهة الذكورة او الانوثة يجب تقرير الاصول وهو ان الزائد على اقل النصيبين لم يكن له فلا يثبت بالشك

مطلب الخنثى المشكل

وان وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض اي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما يسقط
العمل بالنصين عند التعارض بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان التساقط بالتعارض انما يكون لجهلنا
بالناسخ من المنسوخ لا يجوز العمل به والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي ولا يجري التناسخ بين القياسين
لان كل واحد منهما حجة في حق العمل بخلاف النصين لان الحجة احدهما وكذا التعارض بين قول الصحابة
لا يوجب سقوط البعض لانه بمعنى وجه الرأي لما لم يجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع تحل محل القياس
ولانا متى اسقطنا اعتبار النصين بحكم المعارضة امكن العمل بما وراءهما من الحجة بخلاف القياس لان
ما وراءه استصحاب الحال وهو ليس بحجة شرعية عند المحققين فلو اسقطناهما بالتعارض يتعذر العمل

استصحاب الحال

بما هو حجة شرعية فكان العمل باحدهما بشهادة قلبه وهو حجة في حق العمل احق ان قلبه الله بنور
الفراسة اصاب المجتهد الحق به او اخطأ اولى من العمل بالاستصحاب الذي هو ليس بحجة قال
ثم على هذا اي على هذا الاصل وهو ان الشيء يجوز ان يسقط اعتبار وجوده اذا كان له
خلف وما لا يكون له خلف لا يسقط اعتباره مسايل منها ما قلنا انه اذا كان في احدهما ماء طاهر
وفي الآخر ماء نجس ولا يعرف الطاهر من النجس فانه لا يتحرى للتوضي لكنه يتيمم لان التراب خلف
عن الماء في حق الطهورية فلو لم يعمل بالماء امكن العمل بما هو خلف عنه وبمثله لو احتاج الى شرب
الماء فانه يتحرى لانه لا خلف في حق الشرب حتى يرجع اليه فيعمل بالتحري لتحقق الضرورة ومنها
ان المسالخ لو استوت الذبيحة والميتة منها فاشتبه الامر عليه فانه يتحرى حالة الاضطرار بان
لم يوجد حلالا لتحقق الضرورة لانعدام الخلف ومثله لو كانت حالة الاختيار بان يجد طعاما آخر
حلالا فانه لا يجوز له العمل بالتحري لان المصير اليه للضرورة وقد انتفت والدليل على ان المصير
الى التحري للضرورة عدم جواز المصير اليه فيما لا مدخل للضرورة فيه فان من اعتق امة معينة
فاختلطت بغيرها وقد اشكلت عليه فانه لا يجوز له العمل بالتحري فيه اذ لا مدخل للضرورة في اباحة
الفرج بدون الملك بخلاف الطعام والشراب فان لها مدخلا فيهما على ما عرف ومنها ان من كان
له ثوبان احدهما طاهر والآخر نجس فانه يتحرى حالة الاضطرار بان لا يجد ثوبا آخر لانه لا خلف
عن الثوب في اقامة الستر الذي هو شرط جواز الصلوة وكان مضطرا في ذلك فامرناه بالتحري
فيه بخلاف حالة الاختيار لانعدام الضرورة لوجود الخلف ومنها ما قالوا فمن خاف فوت
وقت الصلوة او فوت الجمعة لو اشتغل بالطهارة فانه لا يجوز له الصلوة مع التيمم لانتفاء الضرورة
اذ الفوات الى خلف بخلاف ما اذا حضر به صلوة العيد فخاف ان اشتغل بالوضوء تفوته الصلوة
فانه يتيمم لتحقق الضرورة الى المصير الى التيمم اذ الفوات لا الى خلف اذ صلوة العيد لا تعاد ولا تقضى

قاله ثم اذا عمل باحد القياسين لم يجز نقضه اي اذا عمل باحد القياسين بالتحري لا يجوز له ان يترك
ويعمل بالاخر الا بدليل فوق التحري بان يتبين نص بخلاف ذلك القياس لانه لما تبين نص
بخلافه ظهر خطاؤه حين اجتهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم امضي بالاجتهاد باجتهاد
مثله لرجحان الاول بواسطة العمل به حال حصل لو ثبت له المعارضة في العمل بالقياسين
لكان يبقى خياره بعد ما عمل باحدهما في حادثة حتى كان له ان يعمل بالاخر في حادثة اخرى كما في
كفارة اليمين فانه لو عين احد الانواع في تكفير يمين يبقى خياره في تعيين نوع آخر في كفارة
يمين اخرى قلنا هناك كل واحد من الانواع صالح للتكفير به بدليل موجب لذلك وهنا
الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل بل باعتبار ان كل واحد منهما صالح للعمل به ظاهرا مع العلم
بان الحق احدهما والاخر خطأ فبعد ما تايد احدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له ان يصير الى
الاخر الا بدليل هو اقوى من الاول كمن له ثوبان احدهما نجس والآخر طاهر فاذا صلى باحدهما
بالتحري ثم تحول رأيه لم يجز ان يصلي بالاخر بالتحري الا ان يتيقن بطهارته فان قيل اليس ان
المصلي لو تحرى عند اشتباه القبلة وصلى الى جهة ثم وقع تحريه الى جهة اخرى فانه يجوز له ان يصلي
في المستقبل الى تلك الجهة ولم يجعل ذلك دليلا على ان جهة القبلة ما ادى اليه اجتهاده في الابتداء
قلنا كلامنا في حكم لا يقبل الانتقال كمسئلة الثوب فان النجاسة حين حلت في محل لا تقبل
الانتقال كمسئلة الثوب الى محل آخر اصلا ولم يرد الشرع اذ الشرع لا يرد بتغيير الحقائق واما
مسئلة القبلة فانها تقبل التحري والانتقال من جهة الى اخرى حتى انه تحول من بيت المقدس
الى الكعبة وانتقل من عين الكعبة الى جهتها وكذا المتنفل يصلي مستدبرا الكعبة والخائف
في السفر كذلك فثبت انه مشروع فيتحول بالتحري الثاني ايضا والمعنى فيه ان الحكم بجواز الصلوة
الى تلك الجهة لا يتضمن الحكم بكونها جهة الكعبة لا محالة الا ترى انه لو تبين خطاؤه بعد
بان كان مستدبرا القبلة جازت صلوته وفي الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلوة في ثوب الحكم
بطهارة ذلك الثوب حتى لو تبين انه كان نجسا يلزم اعادة الصلوة ومثال ما قلنا في الفرق
بين ما يحتمل المعارضة من النصين وبين ما لا يحتمل من القياسين من مسائل الفقه انه لو اعتق
او طلق عينا ثم نسي لم يثبت له الخيار بالجهل لان الواقع من الطلاق والعتاق لا يحتمل
الانتقال من محل الى محل آخر فخرج احدهما عن ملكه وبقي ملكه في حق الآخر الا انه لما اشتبه الحرمة
او للعتق كان جهلا منه فلا يثبت بجهله خيار التعيين لان بالتعيين ربما يصرف الحق
من محله الى غير محله فلا يثبت له خيار التعيين بالجهل وبمثله لو اعتق احد عبديه او طلق
احدى امراتيه كان له خيار التعيين كما في القياسين لان الطلاق كان نازلا في غير العين
وفي حق العين غير نازل وهذا لان تعيين المحل كان مملوكا له كاصل الايقاع ولكن بمباشرة

مطلب ان الاصل في التعارض

بمباشرة الايقاع اسقط ما كان له من الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من خيار التعيين
فبقي ذلك الخيار ثابتا له شرعا قال ثم المخلص عنها خمسة اوجه اعلم ان الاصل في التعارض طلب
المخلص لما ذكرنا انه لا تعارض بين حجج الله تعالى وانما يقع بينها صورة التعارض فطلب المخلص خمسة
اوجه من قبل الدليل بان لا يعتدل الدليلان فلا يتحقق التعارض حقيقة وان كان موجودا ظاهرا
كتعارض خبر الواحد مع الكتاب او المشهور من السنة وكتعارض المتشابه مع المحكم ومن قبل الحكم
الحكم بان يختلفا وبيان ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
عقدتم الايمان فالتعارض ثابت بين هذين النصين فالآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس
لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب والآية الثانية نافية لها لان الغموس
غير معقودة لانها لم تصادف محل عقد اليمين اذ اللغو في هذه الآية عبارة عما لا تعمد فيه
وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيكون الغموس داخلا في اللغو في هذه الآية فيقتضي هذه الآية
عدم المؤاخذة في الغموس ولكن التعارض ينتفي باعتبار الحكم فان المؤاخذة المنفية في المائدة
في المائدة مؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته وكانت المؤاخذة المنفية
مقيدة بدار الابتلاء فيها ايضا والمؤاخذة المثبتة في البقرة مطلقة فيصرف الى الآخرة لان الآخرة
دار المؤاخذة والجزاء على الاطلاق فاما الدنيا فدار الابتلاء اذ قد يؤاخذ المطيع فيها تمحيصا
لذنوبه وينعم على العاصي استدراجا له فتبين بهذا ان الحكم الثابت في احد النصين غير
الحكم الثابت في الآخر فصح الجمع بين الآيتين وبطل التعارض ولا يقال اثبات المؤاخذة
في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ان كان دليلا على كون المنفي في صدر الآية في الدنيا
فاثبات المؤاخذة في العقبى بعد النفي في قوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم دليل على كون
المنفي في سياق هذه الآية في العقبى ايضا فيبطل التوفيق لانا نقول للغو تفسيران احدهما
ضد العقد وهو المراد باللغو في الآية الثانية بدليل السياق وهو قوله ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فيكون مثبتا ولا للغموس وثانيهما السهو وهو ان يحلف على امر ماض وهو يظن
انه كما قال والامر بخلافه وهذا هو المراد من الآية الاولى بدليل السياق وهو قوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فلا يكون مثبتا ولا للغموس فلا يبطل التوفيق ومن قبل الحال
بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف من القرائتين
تعارض ظاهرا اذ القراءة بالتخفيف يوجب حل القربان بعد الطهر قبل الاغتسال اذ الطهر
انقطاع الدم والقراءة بالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال وان انقطع الدم اذ الاطهار
هو الاغتسال فظهر التعارض لكن التعارض ينتفي باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف
على العشرة والقراءة بالتشديد على ما دونها وانما لم ينعكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة

الكاملة لعدم احتمال العود وان طهرت لاقل لاحتمال العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى
الاغتسال ليتأكد الطهارة وكذا التعارض في قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين يتحقق ظاهرا بين القراءة
بالنصب الذي يجعل الرجل معطوفا على المغسول وبين القراءة بالجر الذي يجعل الرجل معطوفا على
الممسوح ولكن التعارض يندفع بان يحمل الجر على حالة الاستتار بالخفين والنصب على حال ظهور القدم
فلا نسخ به هذا ما حصل ولكن يعتبر المجرور منصوبا ويحمل الجر على الجوار كما في قول العرب جحر ضب
خرب احسن لدفع التعارض لان ضرب الغاية بقوله الى الكعبين يأبى حمله على حالة الاستتار
لان المسح لم يضرب له غاية في الشريعة اجماعا لا يقال الجر على الجوار مع حرف العطف لم يجئ في كلام
العرب لانا نقول ليس الامر كذلك بل ورد ذلك في التنزيل واشعار العرب قال الله تعالى ان الله
برئ من المشركين ورسوله فمن قرأ بالجر وقال جرير فهل انت ان ماتت اتانك راحل الى آل
بسطام بن قيس فخاطب بالجر والمعنى خاطب بالرفع لكونه عطفا على راحل فان قيل لم لا يعكس بان
يكون الجر للعطف على ظاهر اللفظ والنصب للحمل على المحل كما في قوله معاوي اننا بشر فاسجح
فلسنا بالجبال ولا الحديدا قلنا لان العطف على المحل انما يجوز في موضع لا يؤدي الى الالتباس
كما في البيت المذكور لا في موضع يؤدي اليه كما في هذه الآية على ان ضرب الغاية بقوله الى الكعبين مانع
حمل النصب على المحل كما بينا هذا غاية تقرير هذا الموضع وفيه نظر من وجوه اما على مذهب من يقول
بالتخيير بين الغسل والمسح وهو محمد بن جرير الطبري فلانه لا يقع التعارض اذ فيه عمل بالقراءتين وكذلك
على مذهب من يقول بوجوب الجمع وهو الحسن البصري والناصر للحق وداود الاصفهاني واما على
مذهب من يقول بوجوب المسح على التعيين وهو ابن عباس وانس وعكرمة والشعبي ومحمد بن
علي الباقر وسائر الامامية فلانا ان العطف على المحل انما يجوز عند الامن عن الالتباس ولو سلم
ذلك فلانا ان الالتباس حاصل هنا اذ القرب دليل الرجحان ولو سلم ذلك فنقول على سبيل المعارضة
فكذلك الجر على الجوار انما يجوز عند الامن ثم قولكم ضرب الغاية يمنع الحمل على المحل لان المسح لم
يضرب له غاية ممنوع فيه اذ الكعب عندهم عبارة عن معقد الشراك وهم يقولون بوجوب المسح
اليه وبالتأخير صريحا اي من قبل ما جاء الزمان صريحا بان يعرف التاريخ فيسقط التعارض ويكون
آخرهما ناسخا وذلك مثل ما قال ابن مسعود في المتوفى عنها زوجها انها تعتد بوضع الحمل بقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال علي تعتد بابعد الاجلين من وضع الحمل
واربعة اشهر وعشر لقوله تعالى والذين يتوفون الآية فقال ابن مسعود محتجا به على علي من شاء
باهلته ان سورة النساء القصرى يريد به قوله واولات الاحمال اجلهن نزلت بعد التي
في سورة البقرة واراد به قوله والذين يتوفون منكم فجعل التأخر دليل النسخ ولم ينكر عليه
وكذا بالتأخر دلالة مثل النصين احدهما محرم والآخر مبيح فيجعل المحرم آخرا دلالة لانا نعلم
انهما وجدا في زمانين ثم المحرم لو كان اولا لكان ناسخا للاباحة الاصلية اذ الاصل في الاشياء

في الاشياء قبل البعثة الاباحة على ما اختاره بعض العلماء ثم يكون المبيح ناسخا فيتكرر
النسخ واذا كان المبيح اولا والحاظر آخرا لا يتكرر وكان الاخذ بعدم التكرار اولى لكونه متيقنا
والآخر محتملا ولان الاصل عدم النسخ فلا يصار اليه ما امكن وفيه نظر اذ الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا اللهم الا ان يقال ليس المراد من النسخ المعنى المصطلح
حتى يرد النظر بل المراد به معناه اللغوي وهو التبديل والتغيير ولا شك ان المبيح لو جعل متأخرا
يلزم التغيير في الحكم مرتين ومثال ذلك ما روي ان النبي عم حرم الضب وروي انه اباح الضب
وروي انه حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وروي انه اباح الضبع وروي انه نهى عن اكل
الضبع فانا نجعل المحرم ناسخا في هذا كله لدلالة التأخر كما ذكر في قوله قال الكرخي اعلم ان مشايخنا
اختلفوا فيما اذا كان احد النصين مثبتا والآخر نافيا والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا
وبالنافي ما ينفي العارض ويبقى على الامر الاول فقال ابو الحسن الكرخي المثبت اولى لان المثبت
اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحقيقة والنافي يبني على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة
على الاثبات دون النفي وقال عيسى بن ابان يتعارضان لان المثبت معمول به كالنافي وقد اختلف
عمل اصحابنا المتقدمين في مثل هذين النصين فانه روي ان بريرة اعتقت وزوجها حر فخيرها
رسول الله وهذا مثبت لانه اثبت الحرية العارضة على الرق زمان عتقها وروي انها
اعتقت وزوجها عبد وهذا ناف لانه مبق على الامر الاول لانه لا خلاف في ان زوجها كان عبدا
في الاصل واصحابنا اخذوا بالخبر المثبت وروي ان النبي عم تزوج ميمونة وهو حلال وهذا
مثبت لانه اثبت ما لم يكن وهو الحل المعترض على الاحرام لاتفاق الروايات ان النكاح لم يكن في الحل
الاصلي وروي انه تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه مبق على الامر الاول وهو الاحرام واصحابنا
اخذوا بالنافي وروي انه عم رد ابنته زينب على زوجها ابي العاص بالنكاح الاول وهذا ناف
وروي انه عم ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت واصحابنا اخذوا بالمثبت حتى اثبتوا الفرقة
بتباين الدارين بان خرج احد الزوجين الى دار الاسلام مهاجرا وبقي الآخر في دار الحرب والشافعي
عمل برواية النفي ولم يوقع الفرقة بتباين الدارين وذكر في كتاب الاستحسان اذا اخبر عدل بطهارة الماء
وعدل بنجاسته ان الطهارة اولى وهو ناف وعلى هذا اخبار المخبرين بحل الطعام وحرمته وقال الرازي
في الجرح والتعديل اذا عدله واحد وجرحه آخر ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن
بد من اصل جامع يحصل به التوفيق بين هذه الفصول ويستمر عليه المذهب والاصل فيه ان النفي
ثلثة اقسام ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل وما لا يعرف بدليله بان يكون مبنيا على
استصحاب الحال وما اشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على استصحاب
الحال فان كان مما يعرف بدليله كان مثل الاثبات اذا كان الدليلان متساويين متعارضين وان كان
مما لا يعرف بدليله فلا يعارض الاثبات لان ما لا دليل له لا يعارض ما له دليل وان كان مما اشتبه

حاله وجب التفحص والاستفسار عن حال المخبر ليكشف الحال فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل
لانه اعتمد ما ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عما ثبت بدليل كان مثل المثبت فيطلب
الترجيح من وجه آخر وظهر بما ذكرنا ان قوله والا فلا غير مستقيم لان ما فيه اشتباه حاله يترجح على النفي
الثاني والحكم فيه التفصيل لا القطع بانه لا يجعل معارضا مثال ما عرف النفي فيه بدليله ما لو ادعى الزوج الاستثناء
في الطلاق وشهد الشهود انه لم يستثن قبلت الشهادة وكذا لو قالت المراة سمعت زوجي
يقول المسيح ابن الله فبنت منه وقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى او
قالت النصارى المسيح ابن الله فالقول قوله وان شهد للمراة شاهدان وقالا لم نسمع من
الزوج هذه الزيادة ولا ندري احال عن ذلك ام لا لا تقبل الشهادة وان قالا لم يقل هذه
الزيادة قبلت الشهادة وهذا كله شهادة على النفي ولكنه عن دليل يوجب العلم به وهو
ان ما يكون من باب الكلام وهو مسموع من المتكلم لمن كان بالقرب منه وما لم يسمع منه يكون
دليلا انه لا كلام وانما لم تقبل الشهادة اذا قالوا لم يسمع منه غير ذلك لجواز ان يقال قال
فلان قولا ولكني لم اسمع منه لكن لا يصح ان يقال قال فلان كذا ولم يقل كذا فيكون قولهم
ولم يقل غير ذلك نصا لقول الزوج وهو مما يحيط العلم به فقبلت وكذا النفي في حديث ميمونة
مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم محسوسة فصار مثل الاثبات
فوقعت المعارضة بينهما فيصار الى الترجيح بوجه آخر وهو ان رواية ابن عباس لتقدمه
وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شيء من ذلك وطهارة الماء
وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله لو استقصى فيه كالنجاسة والحرمة فان الانسان
اذا اخذ الماء الذي نزل من السماء في اناء او اغترف من نهر جار وكان بمرأى العين منه الى
وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته بدليل موجب له كالمخبر عن النجاسة يعتمد الدليل
وكذا حل الطعام مما يعرف بالدليل لو استقصى فيه فوقع التعارض بين الخبرين ووجب العمل
بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا
يصلح مرجحا فيرجح به خبر الراوي واما النفي في حديث زينب مما لا يعرف الا بظاهر الحال
بان لم يعقد على النكاح الجديد فبنى روايته على استصحاب الحال وهو انه قد عرف النكاح
بينهما فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى انه ردها بالنكاح الاول وكذا النفي في حديث
بريرة فان من روى انه كان عبدا فهو لم يعتمد في خبره دليلا موجبا لنفي الحرية ولكن بنى
خبره على استصحاب الحال لعدم علمه بالدليل المثبت للحرية وكذا المزكي لا يعارض الجارح
لان من زكى انسانا فانما زكاه لعدم علمه بما يجرح عدالته لانه لا يقف احد على جميع احوال
غيره فهي تزكيه عن دليل موجب للعلم والجارح يعتمد الحقيقة لانه شاهد فسقه فكان خبره
اولى ولهذا رجحنا رواية انس انه عم قرن في حجة الوداع على رواية جابر انه افرد لان من روى

روى الافراد ما اعتمد دليلا موجبا نفي القران ولكنه بنى كلامه على عدم الدليل الموجب
للعلم وهو انه لم يسمع تلبيته بالعمرة وسمع تلبيته بالحج فروى انه كان مفردا واما من روى
القران فهو اعتمد دليلا موجبا للعلم به وهو سماعه التلبية بالحج والعمرة معا وكذا رجحنا
رواية ابن عمر انه صلى في جوف الكعبة عام الفتح على رواية انه لم يصل فيها عام الفتح فانهم
اتفقوا انه عم ما دخلها الا مرة ومن اخبر انه لم يصل فيها فانه لم يعتمد دليلا موجبا
للعلم ولكن لم يعاين صلوته فيها والاخر عاين ذلك فكان المثبت اولى من النافي قال ولو
اشتبه الامر وقد شرحناه مرة فلا نعيده ثانيا ولا تخلص بكثرة عدد الرواة اعلم ان من
اهل النظر من يقول الترجيح بكثرة الرواة مستدلا بما قال محمد في كتاب الاستحسان
في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته ان خبر الاثنين اولى من خبر
الواحد قال الامام شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا النوع من الترجيح
قول محمد خاصة وقد ذكر نظيره في السير الكبير حيث قال اهل العلم ثلث فرق اهل
الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت
ما تفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار اليه محمد وابى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف
والصحيح قولهما لان كثرة العدد لا يكون دليل قوة الحجة ويحتمل ان يكون الحق مع القليل
بان يترجحهم متاخرا قال الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون وما يعلمهم الا قليل وقليل ما هم وقال
الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر
والمشهور لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل لدخول الخبر في حد العيان ولهذا لا يرجح متواتر
على اخر بكثرة عدد الرواة على ان الترجيح بعدد الرواة ~~على ان الترجيح~~ متروك باجماع السلف فان
السلف من لدن رسول الله الى يومنا هذا لم يرجحوا بكثرة عدد الرواة عند المناظرات والا لنقل
الينا ذلك والمثبتة للزيادة اولى يعني ان كان في احد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة في الخبر
الاخر فان كان راوي الاصل واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر
الثاني مضافا الى قلة ضبط الراوي من الاصل وغفلته عن السماع وذلك مثل ما رواه ابن مسعود
ان النبي عم قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وفي رواية اخرى
لم يذكر هذه الزيادة فاخذنا بما فيه اثبات هذه الزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند
قيام السلعة ومحمد والشافعي قالا يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى الترجيح
كما اذا اختلف الراوي عن النبي عم والصحيح ما قلنا لان اصل الخبر واحد وذلك يتيقن
به وكونهما خبرين محتمل وبالاحتمال لا يثبت الخبر واذا كان الخبر واحدا فحذف الزيادة من بعض
الرواة ليس له طريق سوى ما قلنا فاما اذا اختلف الراوي فقد علم انهما خبران وان النبي عم
انما قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما عند الامكان كما هو مذهبنا ان المطلق يحمل

على المقيد في حكمين وبيان ذلك فيما روي ان النبي عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض
وقال لعتاب ابن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا اما ما نفعل بهما ولا يحمل المطلق
منهما على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع ساير العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

باب البيان

اعلم ان هذه الحجج من الكتاب والسنة
باقسامها يحتمل البيان فوجب الحاق البيان بها والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه اما
الاول فهو في كلام العرب عبارة عن الاظهار قال الله علمه البيان وهذا بيان للناس
ثم ان علينا بيانه وقال ان من البيان لسحرا والمراد بهذا الكل الاظهار وقد يستعمل
في الظهور ويقال بان لي معنى هذا الكلام بيانا اي ظهر فاستعمل متعديا وغير متعد والمراد
به في هذا الباب اظهار المراد للمخاطب وقيل ظهور المراد للمخاطب والاول اصح ثم البيان
قد يكون بالفعل كما يكون بالقول وقال بعض المتكلمين لا يجوز الفعل بيانا فان عني به
انه لا يجوز بالفعل اصلا فهو باطل فانه بين الصلوة والحج بفعله وقال صلوا كما رأيتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم وايضا فما كان الفعل ادل من القول وان عني افتقاره الى قوله
هذا الفعل بيان لهذا المجمل فمسلم ولكن المبين هو الفعل والقول لتعليق الفعل بالمجمل
ثم هو على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان
تبديل وبيان ضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم
الطب واضافته الى الخامس من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة
ووجه انحصار البيان لانه اما ان يكون بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول
اما ان يكون المبين مفهوم المعنى بدون البيان او لا الثاني بيان تفسير والاول لا يخ اما
ان لم يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا
تغيير او معه الثاني بيان تغيير والاول بيان تقرير واما بيان التقرير فهو توكيد الكلام
بما يقطع احتمال المجاز والتخصيص كقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فتقرر معنى العموم من
الملائكة بذكر الكل حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص وكقوله تع ولا طائر يطير بجناحيه فان
الطيران يكون بالجناح حقيقة ولكن يحتمل غيره مجازا فقال المرء يطير بهمته ويقال للبريد
طائر لاسراعه في مشيه وكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الكلام من حقيقته وقطعا
لاحتمال المجاز ونظيره في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق او لعبده انت حر او قال
لفلان عندي الف درهم ثم قال عنيت به الطلاق عن النكاح والحرية عن الرق والوديعة
فان هذا تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع قيد النكاح شرعا
ويحتمل غير قيد النكاح مجازا وهو القيد الحسي ولهذا اذا نوى ذلك يصدق ديانة ولما عنى به
الطلاق قرره والتحرير عن التخليص فاحتمل ان يكون من العمل مجازا ولهذا اذا نوى ذلك
صدق ديانة فلما نويت به الحرية عن الرق قرره وقوله لفلان عندي الف درهم حقيقة
في الامانة الا انه يحتمل الاقرار بالمال فاذا قال عنيت به الوديعة فقد قرره ثم انما كان

اي بيان التقرير يصح موصولا ومفصولا بالاتفاق كما في قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون فانه بيان تقرير لقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم جاء
مفصولا كما يجيء تحقيقه في موضعه ان شاء الله العزيز فاذا واما بيان التفسير فبيان التفسير هو
بيان ما فيه خفاء من المشترك او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص المص بالمجمل والمشترك
مما هو كقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة مجمل ولحق البيان بالسنة وكذا
الزكوة مجمل في حق النصاب والمقدار ولحق البيان بالسنة وكلحوق البيان بقول الرجل
لامرأته انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات
مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسيرا او رفعا للابهام ثم بعد التفسير يعمل ما حصل الكلام
حتى يكون الواقع بها باينا وكذا البيان في قوله لفلان علي الف درهم وفي البلد نقود مختلفة
بقوله عنيت به نقد كذا فبيان تفسير لان اسم الدرهم يحتمل ضروب دراهم وهذا البيان يصح
موصولا كقوله تع ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ومفصولا
ايضا لكن لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما تاخيره
الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز عند الجمهور كقوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي
باجماع اهل اللغة والضمير يرجع الى القرآن لتقدم ذكره وعمه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل
ويجوز بيان الكل منفصلا لا يقال يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا يقيد بلا دليل
وعند بعض المتكلمين لا يصح الا موصولا لانه لا يجوز الخطاب بما لا نفهم قلنا هذا انما هو وقت
العمل اما قبله فلا على انه منقوض بالمتشابه فانه صح الخطاب والابتلاء باعتقاد الحقيقة فما هو
المراد مع الياس عن البيان فلان يصح الابتلاء باعتقاد الحقية في المجمل مع انتظار البيان اولى واذا
صح الابتلاء حسن القول بالتراخي فاذا واختلفوا في خصوص العموم اعلم انه لا خلاف ان العام اذا
خص منه شيء يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ واما الخلاف في العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا
لا يجوز تخصيصه متراخيا وعند الشافعي يجوز تخصيصه منفصلا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز التخصيص
متراخيا انه اذا ورد متراخيا لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا وفايدته ان العام لا يصير به
ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال التعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يصير
ظنيا وهذا الخلاف مبني على الخلاف في موجب العام فعنده موجبه ظني قبل الخصوص كما
هو ظني بعده فكان تخصيصه بيان تفسير عنده فيصح موصولا ومفصولا وهذا اولى مما قيل انه
بيان تقرير عنده وعندنا موجبه قطعي قبل الخصوص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا
فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا اذ بيان التغيير
لا يصح منفصلا اتفاقا وعلى هذا الاصل قال علماؤنا فيمن قال اوصيت بخاتمي لفلان
وبفصه لاخر بكلام منفصل ان الثاني يكون خصوصا للاول اي تخصيصا للايصاء الاول

وهو الايصا بالخاتم هو عام بالنسبة الى الحلقة والفص لتناوله اياهما ويكون الفص للثاني
والحلقة للاول ويكون التخصيص بيانا كالاستثناء وان فصل لم يكن تخصيصا للاول بل
صار معارضا والعام مثل الخاص في الايجاب فيثبت المساواة بينهما في الاستحقاق فيكون
الفص بينهما نصفين ما استدل الشافعي بنصوص احتجنا الى بيان تاويلها منها قوله ان الله
يامركم ان تذبحوا بقرة واراد بها بقرة موصوفة بدليل رجوع الضماير في قوله ادع لنا ربك يبين
لنا ما هي وقوله انها بقرة صفراء وقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر الى ما امروا بذبحه وقد تاخر
البيان الى وقت السوال والجواب لا نم ان الواجب ذبح بقرة موصوفة حتى تحتاج الى بيان التفسير
بل الواجب ذبح بقرة مطلقة لاطلاق اللفظ ولزمه مع ايا هم على السوال بقوله فذبحوها وما كادوا
يفعلون ولا ذم الا لارادة المعينة ولقول ابن عباس لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزاتهم ولكن شددوا
فشدد الله عليهم شما عصوا الكلفوا تكليفا بعد تكليف وكان هذا التقييد المطلق وتقييد المطلق
نسخه وذلك لا يكون الا متاخرة ومنها ان الله لما انزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم قال ابن الزبعرى لاخاصمن محمدا فجاء الى النبي عم فقال اليس عبدت الملائكة والمسيح فتوقف
النبي عم حتى نزل قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا تاخير بيان
الخصوص والجواب ان الاية الاولى غير متناوله للملائكة والمسيح لان ما لما لا يعقل فلا يكون
الاية الثانية تخصيصا وبيانا لذلك العموم لكن الكفرة كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعد
ما تبين لهم الحق ويشتغلون باللغو وكان النبي عم يسكت عن جوابهم تمسكا بقوله واذا
سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم الله تولى الجواب ببيان شاف يرد لبسهم فقال ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وكان هذا بيانا زايدا لازالة اللبس على وجه التبرع
وانه يصح متصلا ومتراخيا على انه قد روي انه لما ابن الزبعرى ما نقل عنه ما اجهلك
بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومنها قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله
خمسه وللرسول ولذي القربى فانه خص منه بنو امية وبنو نوفل متراخيا حين قال له
عثمان وجبير بن مطعم انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي جعلك الله منهم فما بالنا
وبنو المطلب في القرابة اليك على السواء فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال عم انما بنو هاشم
وبنو المطلب كشيء واحد فانهم لم يفارقوا في الجاهلية والاسلام وقلنا هذا من قبيل بيان
المجمل لان القربى مجمل يحتمل ان يراد به قرب النصرة ويحتمل ان يراد به قرب القرابة فيكون
مجملا فكان قول النبي عم بيانا ان المراد به قرب النصرة لا قرب القرابة ومنها ان قوله يوصيكم
الله في اولادكم اثبت المواريث بين الناس عاما ثم بين النبي عم ان لا ميراث بين اهل الكفر
والاسلام فكان تخصيصا بدليل مستقل متراخ وانا نقول ان شرط اتحاد الملة في الميراث من
باب الزيادة على النص المطلق بحديث مشهور وذلك من قبيل النسخ عندنا دون التخصيص فالحاصل

١١٢

فالحاصل ان دليل الخصوص انما يكون بيانا محضا ان لو كان مقارنا فاما اذا كان متاخرا احتمل
على النسخ دون التخصيص وبهذا الاصل تخرج الجواب عن جميع ما اوردوه الا خفي علينا في هذا
الباب فاف حمله التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه حمله لما دل الدليل
على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل
قال واما بيان التغيير فهو تغيير موجب الكلام نحو التعليق والاستثناء والتخصيص اتفق الفقهاء
على ان الاتصال شرط في التعليق والاستثناء النطا او حكما كقطعه لتنفس او سعال او عطاس وغير
ذلك وما نقل عن ابن عباس انه جوز الاستثناء المنفصل فان صحت هذه الرواية عنه فالمراد
ما اذا نوى عند التلفظ ثم اظهره فانه يدين فيما بينه وبين الله اذ لو جاز ذلك لما استقر شيء من
الطلاق والعتاق لجواز ورود الاستثناء بعده وكذا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب
ولم يحصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وهو خلاف النقل والعقل قال ثم اختلفوا في
كيفية عمل الاستثناء اعلم ان الاستثناء جمع المتصل والمنفصل ولا تمييز المنفصل منه الا
بالاخراج اذ لا اخراج في المنقطع وكل امرين فصل احدهما متفرق في الاخر يستحيل جمعهما في
حد واحد فالاولى ان يحد المتصل بانفراده والمنقطع كذلك فيقول احد المتصل هو المنع من
دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها قيد بقوله بعض ما تناوله ليخرج
الاستثناء المستغرق وقوله بالا واخواتها يتعلق بالمنع وهو احتراز عن ساير المخصصات ثم
اختلف العلماء في كيفية موجبه ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة لا يخ اما ان يطلق العشرة على السبعة
مجازا ويكون قوله الا ثلثة بيانا لهذا كانه قال ليس له علي ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في
ان كل واحد منهما تبيين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الاخر
مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص
كلام مستقل والى هذا المذهب مال الشافعي وهذا هو المراد مما قال مشايخنا ان الاستثناء عنده
الا في منع الحكم بطريق المعارضة منزلة دليل الخصوص واما قلنا ان مرادهم بالمنع بطريق
المعارضة هذا لما انهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف متى بقي الكلام يصلح اسما لما دونها خلاف
العام وهذا الكلام نص على ان المراد بالعشرة هو السبعة عنده والا قرينة لذلك كالتخصيص بغيره او اطلق العشرة
على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا متناقض ظاهرا او قبله ثم حكم على الباقي اذ اطلق عشرة الا ثلثة على سبعة
فكانه قال علي سبعة فحصل ثلثة مذاهب فعلى المذهبين الاخرين يكون الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام
بعد الثنيا واما قلنا ذلك اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فيكون تكلما بالسبعة
واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم
يكون بالسبعة فقط دون الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون عبارة على الثنيا انه تكلم بالباقي بعد الثنيا

جامعة للمذهبين ولهذا ما نوّا في التعبير تارة الى المذهب الثاني واخرى الى المذهب الاخير
كما سنشير الى كل واحد منها في موضعه ان شاء الله فالحاصل ان على المذهب الاول
يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي
يكونان بطريق المنطوق وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم في العدد وبالوصف
في غيره ولا دلالة لها على نفي الحكم عما عداه عندنا وعلى المذهب الثاني يعلم الحكم في المستثنى
بالاشارة لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى
خلاف حكم الصدر ودلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا ما هكذا وجهه صاحب التنقيح
فليتامل ولا يشكل ان المذهب الثاني احق بان يكون مذهب ال حنفي للتعارض فيه بين
المستثنى منه والمستثنى ايجابا ونفيا بكلامين لان الثاني اختيار علمائنا كما ظننته لان قولهم لان
الالف مع بقية التسع لم يصح اسما لما دونها بطل ايضا كما بطل المذهب الاول اذا عرفت
هذا اجبنا الحل المتن فقوله وعندنا يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيكون تكلما بالباقي
فيعلم نفي الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم لا لمانع مع وجود الموجب كما
هو مذهب ال حنفي واستدل على المذهب المختار بان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء استخراج بعض
الحكم بعد وجوده ليس في وسعه لانه انكار بعد الاقرار وتناقض صريح فيكون استخراج بعض صدر الكلام
ثم يصير عبارة عما وراء المستثنى فصارت عشرة الا خمسة اسما للخمسة لا غير بلا تركيب قلت وفيه
نظر لجواز ان يخرج خمسة والاسناد بعد الاخراج من المتناول على ان الاخراج بمعنى النفي عن الاخوال
فلا تناقض واعترض عليه الامام ابن الحاجب بانه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة اعرب اوله وهو
غير مضاف ولكن لم يجاب عنه بانه ليس المراد ان هذا المركب موضوع وضعا جزئيا مثل بعلبك
بل المراد معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع كلي والتحقيق ان الوضع على الوضعين
وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية سلمنا
انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات لكن لا نسلم انه لم يعهد في الاوضاع الكلية الحق
انه قد يعبر عن الشيء باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر
فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود وقد تضم عددا الى عدد كما قال ال عربي سبع واربع
وثلث وكما جب المتيم المشتاق والمراد بنت اربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كالنصف للعشرة
وخمس المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وغيرها فتامل وبما ذكرنا من التحقيق خرج الجواب
عن عدم جواز اعراب الوسط غير مضاف لان ذلك في الاوضاع الجزئية وقال صاحب التنقيح الاول
منقوض بشاب قرناها والثاني منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب في وسطه قلت
من كلام ابن الحاجب

قلت النقصان غير وارد بل اما الاول فلان الكلام في التركيب الجعلي كبعلبك ولا شك ان
التركيب عشرة من ثلثة اسماء فصاعدا خروج من كلام العرب اما التسمية على سبيل الحكاية
منثورة نثر اسماء العدد فلا شك في جوازه وشاب قرناها من قبيل الثاني كما صرح به صاحب
الكشاف منه واما الثاني فلانه قال لم يعهد مركب اوله معرب وهو غير مضاف وابو عبد الله اوله
مضاف فكيف يرد نقضا عليه قال ولان ما يمنع بطريق المعارضة اي ما يمنع الحكم بطريق المعارضة
يكون كلاما مستقلا بنفسه كدليل الخصوص لانه لا افادة لبعض الجملة حتى تتم والمستثنى متصل
بالمستثنى منه بحيث لا ينفصل عنه حكما الا ترى انه لو افرد لا يستقل كلاما فصار كبعض الكلمة
فلا يصلح لان يكون عمله على سبيل المعارضة ولقائل ان يقول المستثنى كلام مستقل من حيث المعنى
كما مر تقريره او يستوي فيه الكل والبعض كالنسخ والمعنى ان المعارضة لا اختصاص لها بالبعض
وفيه نظر لانه انما لم يجز استثناء الكل لادائه الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل
فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان ولا نقول انما لا يجوز استثناء الكل لانه رجوع لانا نقول فيما
يصح الرجوع لا يصح استثناء الكل ايضا حتى اذا قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي كان
الاستثناء باطلا والرجوع عن الوصية يصح تحقيقه اي تحقيق ما ذكرنا ان عمل الاستثناء ليس بطريق
المعارضة انه لا افادة الى آخره والذي يبطل مذهب ال حنفي ان يسقط الحكم بالمعارضة يوهم
الكذب في الخبر في قوله فشربوا منه الا قليلا وقوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لان
استثناء الخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف اي نقص منه التكلم بالخمسين قبل الاسناد
لا لحكمه مع بقاء الالف لان الالف مع بقية الخمسين معتبرة من حيث التكلم لم يصلح
اسما لما دونها لا حقيقة ولا مجازا لكونها علما فاطلاقه على دونها يكون كذبا بخلاف العام فانه
يصدق على الثلاثة فما فوقها حتى نقص منه شيء كان اللفظ واقعا على الباقي بلا خلل وهذا
جواب عن قوله بمنزلة دليل الخصوص قلت وفيه لان ال حنفي يجوز اطلاق العشرة على السبعة
عند القرينة مجازا استدل ال حنفي بقول اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي وهذا دليل على ان للاستثناء حكما يعارض به حكم المستثنى منه اذ الاثبات يعارض النفي
وكذا عكسه ولان قول القائل لا عالم الا زيد لو لم يكن نصا على عالمية زيد لم يعرف كونه عالما
بل يعرف انتفاء العلم عن غيره فقط وذلك لا يكون مدحا في حقه وكذا كلمة التوحيد شرعت لنفي
الالهية عما سوى الله واثبات الالهية لله فلو لم يكن الاستثناء اثباتا لما ثبت بها التوحيد
بل يكون نفيا للالوهية عما سوى الله وسكوتا عن اثبات الالوهية لله تعالى وكذا قوله تعالى فشربوا
منه الا قليلا اي الا قليلا منهم لم يشربوا الا انه لم يذكر اختصارا قلنا الاستثناء من النفي اثبات

ومن الاثبات نفي لكن بطريق الاشارة على معنى ان حكم الاثبات منتهى به كما ينتهى بالغاية وذلك
لان الاستثناء في الحقيقة غاية للمستثنى منه فمتى دخل على النفي ينتهى بالاثبات ومتى دخل على الاثبات
ينتهى بالنفي لانعدام علة الاثبات فيه وسمي هذا اثباتا ونفيا مجازا والمراد انه لم يحكم على
المستثنى بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر فقولك لا عالم نفي لصفة العلم على العموم فلما
قلت الا زيدا انتهت تلك الصفة وانما ينتهي نفي العلم بوجود العلم كالليل ينتهى بالنهار فاذا
انتهى به حكم الصدر تعين هو للثبوت ضرورة وكذا نفي الالوهية عما سواه تعالى لما انتهى بالالوهية
ثبت الوهية الله تعالى ضرورة لكن بطريق الاشارة وانما اختير في التوحيد لا اله الا الله ليكون النفي
قصدا والاثبات اشارة لان الاصل في التوحيد هو التصديق بالقلب عند المتكلمين والاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا وعند الفقهاء وان كان الاقرار ركنا لكنه زائد فاختير في البيان اي الاقرار
الذي هو غير مقصود الاشارة التي هي غير صريحة في البيان ولا يقال ان النفي غير مقصود ايضا لما مر
ان الاصل هو التصديق بالقلب لان من الناس من يثبت الالوهية لغير الله فاحتيج الى نفي الشريك
قصدا لكونه اهم واما الالوهية فثابتة بلا شك اذ لا ينكره احد ولئن سالتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله فاختير في بيانه الاشارة اليه وفيه نظر لان الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى من حكم الصدر
منه ح لا يصح اثبات مثل حكمه هو بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز
لو قال جاءني القوم الا زيدا فانه جاء قال ثم الاستثناء نوعان اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان
متصل وتفسيره ما ذكرنا اي تفسيره يعلم مما ذكرنا وهو ما يمنع التكلم بقدره بالا واخواتها ومنقطع
وهو ما لا يصلح استخراجه من صدر الكلام لعدم تناوله اياه سواء كان من خلاف جنسه او من جنسه
فلو قلت ما جاء القوم الا زيدا وزيد ليس منهم كان منقطعا فيكون كلاما مبتدا احكمه بخلاف الحكم الاول
لا تعلق له باول الكلام الا صورة ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا بد لصحة الاستثناء المنقطع
من مخالفة بوجه من الوجوه بان ينفى عن المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه او يكون المستثنى نفسه حكما اخر
مخالفا للمستثنى منه نحو ما نفع الا ما ضر ولا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما
وبالجملة فانه مقدر بلكن فكما يجب فيه مخالفة اما تحقيقا مثل ما ضربني زيد لكن ضربني
عمرو واما تقديرا مثل ما ضربني زيد لكن اكرمني فكذا ههنا كما في قوله افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم
الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم واباؤكم الاقدمون فاني عاديتهم
وابغضتهم الا رب العالمين فاني اعظمه واعبده فقوله الا رب العالمين استثناء منقطع بمعنى
لكن على الاول لانهم كانوا عبدة الاصنام والله ليس منهم وقال مقاتل ان القوم كانوا يعبدون الله
مع الاصنام فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا وقوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما اي لكن سلاما
لان اللغو لا يتناول السلام لانه عبارة عما خلا عن الفائدة والسلام ما يشتمل عليها استثناء منقطع

اي على غاية الاكرام والاعزاز والتبجيل للعليا

منقطع على الوجه الثاني وهو قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فقوله الا ان يعفون استثناء منقطع
اذ لا مناسبة بين وجوب نصف المسمى واسقاط الكل اي كل المسمى من قبل المطلقات او اعطاء
كله من قبل الازواج اذ الازواج هو المراد من قوله بيده عقدة النكاح عندنا وفي الجديد من قولي
الشافعي لانهما في حالين مختلفين فلا يكون الاستثناء متصلا بيانه ان صدر الكلام اوجب نصف
المفروض على العموم ثم سقوط الكل او اعطاء كله اليها يكون بسبب يتحقق بعد الوجوب وهو العفو
اما من قبل المراة او من قبل الزوج وفي الاستثناء المتصل لا يتحقق ابتداء الوجوب فيكون منقطعا
بمعنى لكن وكذا قوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر
الكلام لان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفيه نظر لان الفاسقون
ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله واولئك اي الذين يرمون والفاسقون داخلون في حكم
المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين في حكم
المستثنى منه وهو الفاسقون كما يقال القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل
في منطلقون وقد ذكر في التلويح وجه حسن لكونه منقطعا وهو ان الاستثناء المتصل اخراج
من حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى
المذكور فقولنا غير مخرج بالمعنى المذكور يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني
ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان القاذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا
لا يخرج عن حيث ذلك بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة واستحق المغفرة فهذا حكم اخر
لا ينفي الحكم الاول لانهما في حالين مختلفين احدهما قبل التوبة والاخر بعدها فان قلت لو حمل الاستثناء
على حقيقته وهو الاستثناء المتصل فهو استثناء بعض الاحوال اي فاولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال
الا حال التوبة وكذا الاستثناء في قوله الا سواء بسواء منقطع لان حال المساواة ليس من جنس الطعام فلو
حمل على حقيقته صار معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة
الا حالة التساوي لم يمكن اخراج المستثنى من المستثنى منه فيكون متصلا ولا يتحقق هذه الاحوال الا في
الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل بالاجماع والمفاضلة والمجازفة
ينبئان على الكيل ايضا اذ المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كيلا والمجازفة عبارة عن الحالة التي لا يعلم
منه انه مساو للاخر او فاضل عنه مع انه لا يخلو عن احدهما فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول
القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع
الحفنة بالحفنتين فان قيل لا نم ان الاحوال منحصرة على الثلث المذكور بل القلة من احوال الطعام

اذ المراد هو المساواة كيلا
لكونه مستويا شرعا بالاجماع

والمجازفة فيكون المعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمجازفة
والمفاضلة والمساواة الا حالة التساوي فيبقى القليل داخلا تحت قلنا انما ندرج في المستثنى
منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام لان ذلك فوق الضرورة كما في قوله ما
ليس في الدار الا زيد يندرج فيه نوع انسان لا حيوان ولا شئ كما عرف في الجامع فهاهنا انما يندرج
ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة والكثرة التي هي بمنزلة الحيوان
والشئ في تلك الصورة وعلى هذا اخلتلفا ان الاستثناء في قوله لفلان على الف درهم الا ثوبا
منقطع لانه ليس من جنس الصدر فلم يمكن استخراجه فجعل نفيا مبتدأ كانه قال لكن لا ثوب له
على وعندهما نفي وجوب الثوب ولكنه لا ينفي وجوب الالف عليه فيكون منفيا بنفيه قال العلامة
النسفي وفائدة الخلاف بيننا وبين الشافعي انما تظهر في هذه المسألة دليل معارض عنده يعمل
به ما امكن وعند مالك بدليل معارض بل هو لا استخراج بعض ما تكلم به ولم يصح استخراجه هنا
وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع
كما ذكر ولو قدرناه متصلا بالادراج لا يمكن الاستخراج ح فلا تظهر الثمرة في هذه المسألة وما ذكرنا
في مسألة الثوب هو القياس فاما اذا استثنى مكيلا او موزونا من الدراهم اي الاستثناء يكون منقطعا
لان صدر الكلام غير متناول فلا ينتقص من الالف شئ وهو قول محمد وزفر ولكن ابا حنيفة وابا يوسف
استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت في الذمة
ثمنا وتثبت حالا ومؤجلا ويجوز الاستقراض فيها والاستثناء استخراج وتكلم بالباقي معنى لا صورة
لانه تكلم بالالف صورة فاذا صح استخراج المقدر من الالف من طريق المعنى بقي صدر الكلام في قدر
المستثنى صورة لا معنى واما الثوب فليس من جنس المقدرات لانه لا يصح ثمنا فلم يمكن استخراجه صورة
ومعنى فكان لغوا وفيه نظر لان هذا تلقي اللغة من حكم الشرع وحكم الاستثناء ينبغي ان يكون معلوما
قبل ورود الشرع فكيف يتلقى من التثمين الذي هو حكم شرعي صحة الاستثناء من حيث العربية وانهما
ان اتفقا في التثمين فهما جنسان مختلفان لا يتناول احدهما الاخر ولهذا يجوز بيع احدهما بالاخر
متفاضلا فان صح الاستثناء بتقدير القيمة وجب ان يصح استثناء الثوب ايضا بهذا الطريق قال
وعلى هذا قلنا اي على هذا الاصل الذي بينا وهو ان بيان التغيير يصح موصولا لا مفصولا قلنا
فيمن قال لفلان علي الف درهم وديعة انه يصح موصولا لا مفصولا لان مقتضى قوله علي الف درهم
الاخبار بوجوب الالف في ذمته وقوله وديعة بيان تغيير من حيث انه بين ان الواجب حفظها
واما كها الى ان يؤدي الى صاحبها لا اصل المال فيصدق بشرط الوصل كالاستثناء وكذا قلنا
فيمن قال اسلمت اليك الفا كذا او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني لكني لم اقبضها انه يصدق
بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه ولا يكون ذلك الا بالقبض
لكن يحتمل ان يراد بها العقد مجازا فكان قوله لم اقبض تغييرا للكلام عن الحقيقة الى المجاز فيصح موصولا
لا مفصولا ولو قال دفعت الي الف درهم او نقدتني الا اني لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد لان

لا دالوضع والنقد من معنى الاعطاء فيجوز ان يستعار للعقد كالاعطاء وقال ابو يوسف لا يصدق موصولا
ولا مفصولا لانهما اسمان مختصان بفعل لا يتم الا بها والذي فعله هو التسليم فاذا قال لم اقبض
كان رجوعا والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا فاما الاعطاء فسمي به العقد مجازا الا ترى انه
لو قال اعطيتك هذا المال كان هبة وعلى هذا اختلف ابو يوسف ومحمد فيمن اقر بقرض الف او ثمن
متاع وقال الا انها زيوف يصدق ان وصل لان هذا بيان تغيير اذ الدراهم نوعان جياد وزيوف
الا ان الجياد غالبة وبها يقع المعاملات فيما بين الناس فصار الاخر كالمجاز فيصح التغيير اليه
موصولا فان المقر بالثمن اذا قال الا انها وزن خمسة فانه يصدق فكذا هاهنا وقال ابو حنيفة ان قوله
لا يقبل وان وصل اذ الزيافة عيب والعقد يقتضي السلامة عنه فكان قوله زيوف رجوعا عن مقتضى
اول كلامه والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصولا وصار دعوى العيب في القرض والثمن كدعوى
العيب في المبيع بان قال البايع بعتك هذه الجارية معيبة بعيب كذا وقال المشتري اشتريتها
سليمة فان البايع لا يصدق سواء قاله موصولا او مفصولا وكالمقر بالدين لو ادعى الاجل فيه
او المقر بالبيع اذا ادعى الخيار فيما باع او ابتاع وانكر الاخر الاجل والخيار فالقول للمنكر ولا
يصدق في ذلك موصولا ولا مفصولا فكذا هنا بخلاف قوله الا انها وزن خمسة لانه استثناء لبعض المقدار
لا رجوع وفيه نظر لان هذا استثناء حاشا وله صدر الكلام ضمنا لا قصدا فكان باطلا كقوله هذا الخاتم
لي الا ان فصه لفلان وبخلاف قوله لفلان علي كر حنطة من ثمن بيع الا انها ردية لان الرداءة ليست
بعيب في الحنطة فالعيب ما يخلو عنه اصل الفطرة والرداءة في الحنطة تكون باصل الخلقة فكان هذا بيان
النوع لا بيان العيب فلا يشترط الوصل بخلاف الرداءة في الدراهم بالزيافة لان الزيافة انما تكون بالغش
في الدراهم والغش عيب تخلو عنه اصل الفطرة وعلى هذا الخلاف لو قال علي الف درهم من ثمن متاع ولم
يعينه لزمه الالف ولا يصدق في قوله ما قبضت المبيع وان وصل عند ابي حنيفة خلافا لهما لانه رجوع
عما اقر به من وجوب المال رجوعا الى الكلية على ان المبيع اذا لم يكن متعينا فهو في حكم الثمن لا يجب الا
عند احضار المعقود عليه وثمن المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض وكان الاقرار بوجوب
الثمن مقابلا بالمبيع لا يعرف اثره دلالة قبضه والثابت بالدلالة كالثابت بتصريحها فكانه اقر بالقبض ثم رجع
فلا يصح وان كان موصولا وعلى هذا الاصل قال علماؤنا فيمن قال الاخر بعت منك هذا العبد بالف درهم
الا نصفه يقع البيع على نصف العبد بكل الثمن وهو الالف لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما دخل في
المبيع دون الثمن لان المبيع هو المقصود في البيع وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فصار بايعا ذلك
بجميع الالف بخلاف ما لو قال على ان لي نصفه لانه معارض لحكمه لصدر الكلام فيصير بايعا جميع العبد من
المشتري وبيعه من نفسه صحيح اذا كان مفيدا الا ترى ان بيع المضارب من رب المال يجوز لكونه مفيدا
بان كل واحد من البدلين مملوكه ومنافي الدخول فائدة حكم تقسيم الثمن فيصير داخلا خارجا

بشرط من الثمن كمن باع عبدين بالف درهم احدهما ملك المشترى فانه يصير بايعا عبد نفسه بحصته من الثمن وتقسيم الثمن على قيمته وقيمة العبد الذى هو ملك المشترى حالة البيع اما بيان الضرورة وهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له لضرورة ما اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت فعلى اربعة اوجه عرف ذلك بالاستقراء الاول ما يكون فى حكم المنطوق اى يعلم بمعونة المنطوق لا بمجرد السكوت كقوله فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فصدر الكلام اوجب الشركة لان الارث اضيف اليهما ثم خص الام بالثلث فكان بيانا ان للاب ما بقى وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الاب بل بصدر الكلام الموجب للشركة اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة بصدر الكلام لا يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه ومثله كمن دفع الى رجل الف درهم مضاربة وبين نصيب المضارب من الربح جاز العقد قياسا واستحسانا ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب جاز العقد استحسانا لا قياسا ووجه القياس ان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لانه نماء ملكه فيكون له من غير شرط حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر مثل عمله ووجه الاستحسان ان مقتضى المضاربة الشركة بينهما فى الربح فبيان نصيب احدهما يكون نصيب الاخر معلوما وجعل ذلك كالمنطوق فكانه قال ولى ما بقى او ولك ما بقى ومثله المزارعة على هذا التفصيل يعنى بيان نصيب من ليس من قبله البذر بيان لصاحب البذر حتى صحت المزارعة قياسا واستحسانا فاما اذا بين نصيب من البذر من قبله ولم يبين نصيب الاخر جاز العقد استحسانا لا قياسا والمعنى ما ذكرنا وكذا اذا قال اوصيت لزيد وبكر بالف درهم لزيد اربعمائة فان ذلك بيان ان للاخر ستمائة وكذا لو قال اوصيت بثلث مالى لهما لبكر من ذلك الف درهم فانه بيان ان ما بقى من الثلث لزيد والثانى ما ثبت بدلالة حال المتكلم والمراد بالمتكلم القادر على التكلم لا الناطق واحترز به عمن لا يقدر على التكلم كالاخرس فان سكوته لا يدل على الحقيقة فظهر لهذا انه ما قيل الصواب ان يقال حال الساكت مثل سكوت صاحب الشرع عند معاينة فعل او قول من التغيير والانكار فانه يدل على حقيته ذلك ومشروعيته فان النبى عم وصفه بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر فقوله عم وتامرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا ان ما اقرهم عليه داخل فى المعروف خارج عن المنكر اعلم ان دلالة السكوت على الحقية مشروطة بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما معتقدا للاحكام لان ما لا يجوز شرعا لا يجوز السكوت عنه الا عند عدم القدرة او كون الفاعل غير مسلم كالسكوت عند مضى اليهود الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته وان سبق تحريم ذلك الفعل دل السكوت بالشرطين المذكورين على نسخ ذلك لان ترك الانكار على الحرام حرام وفعل لو سبق قبل ذلك فتيجة لا يدل السكوت على الجواز اذ ذاك يكون مغنيا عن البيان ثانيا قلنا قد بينا ان ترك الانكار عند معاينة غير الجايز غير جايز على النبى عم ويدل فى موضع الحاجة الى البيان على البيان قال

قال صاحب التحقيق هذا التركيب لا يخلو عن اشتباه لان ضمير يدل ان رجع الى ما رجع اليه ضمير لا الاول لا يطابقه المثال المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف بدلالة العطف قلت نختار الشق الاول قوله لا يطابقه المثال ممنوع انما يكون مطابقا انه لو كان المراد من صاحب الشرع الرسول عم اما اذا كان المراد منه من يتلقى الشرع من قبله فلا نسلم عدم المطابقة مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن فى ولد المغرور وصورته رجل اشترى جارية فوطيها فجاءت بولد فادعاه حتى ثبت نسبه منه ثم استحقت الجارية فالصحابة فى هذه حكموا برد الجارية وقيمة الولد والعقر الى المستحق وسكتوا عن قيمة المنفعة وما كان لطالب حكم الحادثة تعالما بالمستحق عليه من الحق وكانت هذه اول حادثة وقعت بعد رسول الله وكان يجب عليهم البيان لمعنى الكلام والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفى اذ لا يظن بهم التقصير فى بيان الشرائع وكذلك سكوت البكر اذا بلغها نكاح الولى جعل اجازة لحال فيها وهو الحيا المانع عن اظهار الرغبة فى الرجل لا عن اظهار الرغبة فلو كانت غير راضية به لما سكتت لعدم المانع وكذلك النكول عن اليمين جعل بيانا لحال الناكل وهو امتناعه عن اداء ما لزمه بقوله واليمين على من انكر مع القدرة وهذا لانه على اعتبار انكم الناكل باذنا كما قال ابو حنيفة او مقرا كما قالا كان اليمين واجبة عليه والظاهر من حاله اى من الواجب دفعا للضرر عن نفسه وهو هذا احال على اذنا اذا ولدت امة الرجل ثلثة اولاد فى بطون مختلفة فقال للاكبر هذا ابنى يكون ذلك بيانا منه لنفى الاخيرين ليسا بولدين له بحال منه وهو لزوم الاقرار لو كانوا منه وقد مر تحقيق هذه المسئلة والثالث ما ثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل اسقاطا للشفعة ضرورة دفع الغرور عن المشترى لا حاجة الى التصرف فى المشترى ومثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى عن النهى فانه جعل اذنا له فى التجارة ضرورة دفع الغرور عمن يعاملونه فان الناس يستدلون بسكوته على اذنه فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا وهو اضرار بهم وهو مدفوع بالنص قال عم لا ضرر ولا اضرار فى الاسلام والرابع ما ثبت بدلالة الكلام كالو قال له على مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وثوب او فرس او شاة فعند ابى حنيفة رحمه الله عطف واحد وعشرون درهما يكون المعطوف بيانا للمعطوف عليه لان المعطوف مع المعطوف عليه كشيء واحد من حيث انه لا استقلال للمعطوف حكم بدون المعطوف عليه بمنزلة المضاف مع المضاف اليه فالمضاف يعرف بالمضاف اليه فكذا المعطوف عليه بالمعطوف واذا صلح العطف للتفسير صح الحذف فى المعطوف عليه لدلالة المعطوف وكذا لو قال مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة عندنا وقال الشافعى يلزمه المعطوف والقول قوله فى بيان المائة لانه اقرار بمائة مجملا وعطف عليه ما هو مفسر فيلزمه المفسر ويرجع اليه فى بيان المجمل كما لو قال مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد وقلنا ان حذف تفسير المعطوف عليه صار متعارفا ضرورة كثرة العدد وطول الكلام فيما يكثر وقوعه وكثرة الاستعمال منه وذلك فيما يثبت فى الذمة حالا او مؤجلا فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون الثوب والشاة والعبد فانها لا تثبت فى الذمة فلا يكثر وقوعها فالحذف للتخفيف فيما يكثر وقوعه وهنا اذا قال مائة وثلثة اثواب او ثلثة افراس او ثلثة اعبد انه صار تفسيرا للمعطوف وللمعطوف عليه

والفرق بين ان يبيع عينا مملوكا للمولى او للاجنبى باذنه او بغير اذنه بيعا صحيحا او فاسدا لا اذا كان حتى يراه نخشه ماذونا اعتمادا على سكوت المولى عن النهى وعند زفر والشافعى لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه ويحتمل ان يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور شرعى والمحتمل لا يكون حجة ولكنا رجحنا جانب الرضا بدليل العرف

وهو انه عطف المبهم على المبهم واعقب بها تفسيرا فانصرف اليهما لاشتراكهما في الابهام والحاجة الى التفسير قال الله
واما بيان التبديل فهو النسخ اعلم ثمه مباحث احدها في تفسيره وهو في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل
لانها تخلفه شيئا فشيئا ومنه قوله تع فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله ويقال للتحويل والنقل ومنه المناسخ
في المواريث لانتقال المال من وارث الى اخر والتناسخ وهو نقل الروح من بدن الى بدن اخر وفي الاصطلاح قال
الاكثرون وهو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر وقال الاخرون منهم المص وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي الذي في
تقديرا وهاهنا استمراره بطريق من صاحب الوحي متاخر واحترز بالشرعي عن انتهاء الحكم العقلي الى معرفة
بالمباحات بحكم الاصل فان ذلك لا يسمى نسخا بالاجماع وبقوله الذي في تقديرا وهاهنا استمراره عن الحكم المؤقت
فانه فان انتهاؤه ذكر الحكم بانتهاء ذكر الوقت لا يسمى نسخا وبقوله بطريق من صاحب الوحي عن زوال الحكم بالعجز والموت
فان ذلك لا يسمى نسخا وبقوله متاخر عن تقييد الحكم بالغاية والشرط والاستثناء لانه ليس متراخ عنه اذا عرفنا
هذا فلنرجع الى المتن فنقول قوله وانه بيان محض اي النسخ بالنسبة الى الله بيان لمدة الحكم الاول لا رفع وتبديل
وبالنسبة الينا تبديل وذلك لان الله لما كان عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا
في علمه الحكم في حقه تع ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا وظاهرا في حقنا بجهلنا عن مدته فالثاني
يكون تبديلا بالنسبة الينا كالقتل بيان محض للاجل في حقه تع لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل للحيوة
بالموت لان ظاهر الحيوة لولا مباشرة قتله وثانيها في جوازه اعلم ان النسخ جائز وواقع عند جميع المسلمين خلافا
لابي مسلم الاصفهاني في وقوعه في شريعتنا كذا حكاه الامام عنه في تفسيره وخلافا لليهود لعنهم الله في الجواز
وهم في ذلك فرقتان فرقة منهم من انكر ذلك نقلا متمسكا بانهم وجدوا في التورية تمسكوا بالسبت ابدا
ما دامت السموات والارض وبانه ثبت بالتواتر عن موسى عم انه قال لا نسخ لشريعته كما تدعون انتم ذلك
في شريعتكم ومنهم من انكر ذلك عقلا محتجا بان الامر بالشيء دليل حسنه والنهي عنه دليل قبحه والشيء الواحد لا يكون
حسنا وقبيحا فالقول بجواز النسخ يؤدي الى البداء والجهل بعواقب الامور وحجتنا في ذلك من حيث السمع الاجماع
لانكار استحلال الاخوات في شريعة آدم ثم حرم ذلك في شريعة موسى عم وكذلك جواز الاستمتاع بمن هو جزء منه للمرء
وقد كان في شريعته فان حواء خلقت منه وحلت له اليوم حرام على الذكر فنكاح جزئه كنكاح البنت بالاتفاق بيننا
وبينهم وكذلك جواز الاسترقاق الحر في عهد موسى عم ثم انتسخ ذلك بالاتفاق وكذلك اباحة العمل في السبت قبل زمان
موسى والتحريم في شريعته فانهم وافقونا في ان حرمة العمل في السبت من شريعة موسى عم واعترضوا عليه بانا انا
لم ننكر ان يرد السمع بنسخ حكم شرعي وورود الشرع بحظر ما كان مباحا في الاصل بدلالة العقل فلا نا في ذلك وادم
انما فعل ذلك جريا على الاباحة الاصلية في العقل وكذا الكلام في ساير المسائل فلخصه الجواب عنه بعد تسليم ان
الاصل في الاشياء اي الانبياء لما فعلوا ذلك او سكتوا ولم ينكروا اعتد منا علمنا انها كان ذلك شرعيا منهم احكاما
شرعية فيكون رفعها نسخا على انه قد جاء في التورية انه تع امر آدم بتزويج بناته من بنيه فلا يكون هذا من قبيل الاباحة
الاصلية في شئ ومن حيث العقل ان النسخ للشيء ليس الا بيان مدة الحكم المطلق الغيب عنا المحتمل للوقت والابد
احتمالا على السواء اذ الامر يقتضي كونه مشروعا في الجملة لا البقاء بعد الثبوت بدليل آخر مبق او بعدم الدليل
المزيل وهذا لان احياء الشريعة بالامر كاحياء الشخص وذا لا يوجب بقاءه وانما يوجب وجوده فقط وانما
البقاء بعد ذلك بابقاء الله اياه او بانعدام سبب الفناء فكان الاماتة بعد الاحياء لا يكون قبيحا ولا بداء فكذلك

فكذلك النسخ فان قيل هذا لا يكون نسخا للامر فقلنا نعم ليس في النسخ تعرض للامر
لكن الحكم الثابت به ظاهرا حوله ولا منافاة بين الحسن والقبح جواب عما يقال ان النسخ
لا يجوز عقلا اي لا منافاة بين الحسن والقبح في وقتين كالطبيب الحاذق يامر المريض
بشرب الدواء في وقت المنفعة منه في وقت اخر قلب ولا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم
على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المص لانه
يجوز نسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مدلوله ولا يقال
الامر بذبح اسماعيل يدل على حسنه ثم نسخه قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه
في وقت واحد لانا نقول لا نم نسخه بل ذلك ثابت الا ان المحل الذي اضيف اليه الحكم لم يحله الحكم الا
بطريق الفداء دون النسخ وكيف يقال بالنسخ وقد سماه الله محققا رؤياه بقوله قد صدقت
الرويا اي حققت ما امرت به وبعد النسخ لا يكون محققا ما امر به ولقايل ان يقول لا نم التصديق
في الاية بمعنى التحقيق بل معناه انك قد صدقت الرؤياء وحملته على ظاهره وان كان موطن الرويا
يقتضي التعبير عنها اذ لو كان المراد من تصديق الرويا تحققه وامتثاله لما كان لوجوب الفداء بعده
فايدة قوله عم انه جواب عما يقال ما الحكمة في اضافة الايجاب الى الولد اذا لم يجب ذبحه حتى
جاز العدول عنه الى الشاة قلنا فيه تحقيق معنى الابتلاء من الوالد والولد فلما اسلما وتله للجبين
استقر حكم الواجب في الشاة بطريق الفداء والفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه عليه
فقام الشاة مقام الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد اذ الفداء انما يجب بالسبب
للاصل كما في الشيخ الفاني فيصير محل اضافة السبب الولد ومحل اضافة قبول الحكم الشاة ولهذا
صار الولد ذبيحا حكما بذبح الشاة قال عم انا ابن الذبيحين فكيف يكون نسخا وقوله ولا يلزمنا
توقف اليهود اي ما استدلوا به من السمعيات لانه ثبت عندنا بلسان من ثبتت رسالته انهم
حرفوا التورية وزادوا فيه ونقصوا فلم يلتفت الى قولهم على ان التواتر لم يبق في زمان بخت نصر
فانه قتل علماء اليهود في مشارق الارض ومغاربها واحرق اسفار التورية ولئن سلمنا
التواتر لكن لا نم انه اراد بالتابيد الدوام بل اراد به المبالغة في التمسك به ازمنة متطاولة
كقول موسى في قصة عاميل قتيل بني اسرائيل بعد ذبح البقرة هذه سنة لكم ابدا وقد انقطع
التعبد بها اجماعا وقد جاء في التورية انه تع قال لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت
كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا
تاكلوه ثم نسخ على لسان موسى عم اباحة كثير من الحيوانات كما اشتمل عليه السفر الثالث
من التورية وثالثها في محل النسخ اعلم ان النسخ لما كان بيان مدة الحكم في الحقيقة لا بد من ان

قوله فلما اسلما اي انقادا وقوله وتله اي صرعه وقوله للجبين اي على الجبين فاللام بمعنى على كقوله ويخرون للاذقان وجواب لما محذوف ... وقيل الجواب ... مجتبى

يكون محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدته وذكر بعضهم احترازا لم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته فلا يحتمل النسخ ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا يجرى فيه النسخ ايضا فثبت ان محل النسخ جايزات العقول لا واجباتها وممتنعاتها وثانيهما ان لا يكون ملحقا بما ينافي النسخ والمنافي ثلاثة انواع لو صف نصا او ما يسد نصا او ما يسد دلالة خلافا لجمهور الاصوليين اما الاول فمثل ان يقول الشارع مثلا اوجبت عليكم الصوم والصلوة عشر سنين او حرمت عليكم هذا الشيء او حللته الى شهر فهذا لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته بالشهر مثلا فقد اخبر بحسنه وقبحه الى شهر فالنسخ قبل ذلك دليل البدا والغلط تعالى الله عن ذلك وفيه نظر لان هذا لا يزيد على صحته غدا ثم نسخ قبل الغد واما الثاني فمثل ان يقول صوموا ابدا الا ان بيان التوقيت بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على وجه البدا وظهور الغلط والله تعالى عن ذلك وفيه نظر ايضا لان لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال لازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع وتبين بورود الناسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص الدالة على خلود الفساق في النار وبالنصوص الى تعلقنا من التوريه لرد مذهب اليهود واما الثالث فمثل الشرايع التي قبض عليها النبي فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه عم خاتم النبيين ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي ورابعها في بيان شرطه فشرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة وبعض الحنفية كالشيخ ابي منصور وابي بكر الجصاص والقاضي ابي زيد الدبوسي وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض الحنابلة تمسكوا فيه بانه لو نهي عن الشيء قبل التمكن من فعله لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر على وجه واحد في وقت واحد على شخص واحد وذلك يدل على البداء او الامر بالقبيح او النهي عن الحسن اذ المسئلة مفروضة فيما اذا قال صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين عبادة لله ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى احد ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة وما يؤدي الى الفاسد فهو فاسد وبما ذكرنا ظهر ضعف ما اجاب به العلامة النسفي عن هذه النكتة وهو ان عين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وانما يثبت بحقيقة الفعل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز قبل الفعل بعد التمكن منه اجماعا لان عند تغاير الوقت لا يؤدي الى احد ما ذكرنا من الفاسدات ولهذا جاز النسخ

النسخ وعامة العلماء تمسكوا بما روي انه عم لما عرج به الى السماء فرض عليه وعلى امته خمسون صلوة في يوم واحد وليلة واحدة وان موسى عم اشار عليه حتى لم يشفع في النقصان فقبل ما اشار عليه حتى ردت الى خمس صلوات بعد مراجعات وهذا نسخ للشيء قبل التمكن من الفعل فدل وقوعه على جوازه فان قيل هذا الحديث من قبيل الاحاد فلا يصح التعلق به فيما نحن فيه طريقه العلم على ان هذا الحديث يقتضي جواز نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به قلنا قد قيل انه حديث مشهور تلقته الامة بالقبول فوجب قبوله كما يجب قبول اصل المعراج وقولكم هذا الحديث يقتضي جواز النسخ قبل التمكن من الاعتقاد قلنا ممنوع فان رسول الله احد المكلفين وقد علم واعتقد حقية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط بالاتفاق ولان عقد القلب هو الاصل في الابتلاء الا يرى ان في المتشابه ما كان الابتلاء الا بعقد القلب واعتقاد الحقية وفيه نظر لان المعتزلة لا يقولون بالمتشابه بهذا المعنى ولان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد يصير قربة بلا فعل قال عم نية المؤمن خير من عمله واذا كان كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصود الامر دون الفعل وخامسها في بيان الناسخ والقياس لا يصلح ناسخا عند الجمهور خلافا لبعض اصحاب الشافعي لان الصحابة اتفقوا على ترك الراي بالكتاب والسنة وان كان السنة من الاحاد حتى قال عمر رضه في حديث الجنين كدنا ان نقضي برأينا وفيه سنة رسول الله فلو كان القياس ناسخا لكان ذلك مخالفا الاجماع وكذا الاجماع لا يصلح ناسخا عند اكثر العلماء وقد جوز بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان ذلك محتجا بانه يوجب علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص والصحيح هو الاول لان الاجماع حجة موجبة بعده ولا نسخ بعده وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة فعلم اذا علم ان القياس والاجماع لا يكون ناسخا علم انه لا يجوز النسخ الا بالكتاب والسنة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية مثل الاول او فوقها في القوة بلا خلاف بين العلماء ويجوز نسخ احدهما بالاخرى اي نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو مذهب الجمهور وقال الشافعي لا يجوز ذلك واحتج على الثاني بقوله عم قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا يدل على انه كان متبعا لا مبدلا لشيء منه من تلقائه والنسخ بالسنة تبديل من تلقائه فلا يصلح السنة ناسخا للكتاب وبقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة لا يكون خيرا من القرآن ولا مثلا له اذ القرآن معجز مختص بنظم عجيب وتاليف غريب ولا كذلك السنة ولا يكون ناسخا له ولانه عليه السلام لو بان جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه يصير مدرجة اي طريقا ووسيلة للطعن فانه لو نسخ الكتاب

بالسنة لقول الطاعن انه يقول لم يرجع فكيف يعتمد على قوله ولو نسخت السنة بالكتاب لقال
الطاعن قد كذب ربه فيما قال فكيف نصدقه واحتج اصحابنا في ذلك بقوله كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وفيه تنصيص على ان الوصية لهم فرض
ثم نسخ بقوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية للوارث وهذا نازل منزلة المتواتر
فيجوز النسخ فان قيل ان الوصية للوالدين والاقربين انما صارت منسوخة باية المواريث لا
بهذا الخبر او انتسخت باية اخرى لم تصل الينا ولم نعرفها قلنا اما الجواب عن الاول فان
اية المواريث اوجبت لهم حقا اخر بسبب الارث والايجاب بسبب لا ينافي ايجابا كان بسبب
اخر قبله ويكون المال نا… لا يتحقق النسخ فان الصاحب المحصول منه ضعيف لان كون الميراث حقا
للوارث يمنع من صرفه الى الوصية قلت انما يمنع ذلك ان لو كان لا يمكن المفروض مع الوصية بالثلث
وهو ممنوع وعن الثاني بان فتح هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الكتاب لاحتمال
كل نص لم يكون منسوخا باية اخرى ولم تظهر ولم نعرف والتوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة
ثم نسخ ذلك بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قيل التوجه الى بيت المقدس ما ثبت بالسنة
بل بالكتب السالفة فهي شرايع من قبلنا لا تصير حجة في حقنا الا لم تعتق الله او رسوله فلا لم توجد
في الكتاب ذلك كان ثبوته بالسنة وبالدليل المعقول وهو انا قد بينا ان النسخ بيان انتهاء الحكم
فيجوز ان يتولى الرسول بيان مدة حكم ثبت بالكتاب لانه ما بعث الا للبيان قال الله وانزلنا
اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وجاز ان يتولى الله بيان مدة ما اجرى على لسان رسول الله
بكتابه هو له ولو وقع الطعن جواب عن تمسك الشافعي بالمعقول والمنقول اي لو وقع الطعن
باقوال الماثر نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان للطاعن ان يقول انه خالف قوله وناقض
والمناقض لا يعبا بقوله وبيانه ليس بتبديل من تلقا نفسه بل الله هو المبدل قال الله وما
معقول تقول خالف وناقض
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بالخيرية في الاية الثانية وبهذا علم الخيرية في الحكم
لا في النظم وهو ان يكون حكم الناسخ في حقهم اصلح من حكم المنسوخ وانما قلنا ذلك لان كلام
الله لا يكون بعضه خيرا من بعض بالنظر الى الاعجاز فلو كان المراد الخيرية من حيث النظم لما نافى
الخيرية في شيء من صور النسخ وهذا خلاف الكتاب فافهم ويجوز نسخ الاثقل بالاخف اي يجوز
ان يكون حكم الناسخ اخف من حكم المنسوخ بالاتفاق وكذا يجوز عكسه في الاصح خلافا لبعض المتكلم
وان نفى بدليل العقل اذ يجوز ان يكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون
المصلحة في عكسه وبدليل السمع فان الحكم في الزانية كان هو الايذاء باللسان قال الله تع واللذان
ياتيانها منكم فاذوهما وقال في موضع اخر فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت ثم نسخ
ذلك الى الجلد في حق غير المحصن بقوله تع الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والى
الرجم في حق المحصن بما روي ان ماعزا زنى فرجم والناسخ اشق وكذا الخمر كان حلالا في ابتدا الاسلام

الاسلام ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة قوله والخيرية اما في العاجل او الاجل جواب
عما يقال لما فسرتم الخيرية في قوله نات بخير منها بما يرجع الى مرافق العباد فكيف يجوز نسخ الاخف
بالاثقل اذ لا خير فيه لهم فقال المراد بالخيرية الخيرية اما عاجلا او اجلا ولا شك ان الاشق على
العباد خير لهم في الاجل لان ثوابه اكثر قال عم الاجر على قدر التعب وقال لعايشة اجرك
على قدر تعبك قال ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حيوة الرسول اعلم انه يجوز نسخ الكتاب
والسنة المتواترة بخبر الواحد في حيوة النبي عم فان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس
بناء على ما ثبت من سنة النبي المتواترة فقال لهم ابن عمر ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا
اليها في خلال الصلوة ولم ينكر عليهم رسول الله فدل على جوازه فان قيل ان ما ثبت بالكتاب
والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد وانه لا يوجب الا الظن قلنا ما
الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به ان تعنون به ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم الاول
نسلم والنسخ لا يرد عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهاءه وان قلتم بالثاني ممنوع لان بقاء
الحكم حال حيوة النبي عم ظني لثبوته بالاستصحاب ولان احتمال النسخ قايم في كل حال فاما
بعد وفاة النبي عم وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي ولا بد ان
يكون ما يثبت به النسخ مستندا الى حال حيوة النبي عم بطريق لا شبهة فيه وهو التواتر خلافا لداود الظاهري
وساد سها في بيان المنسوخ اعلم ان المنسوخ اربعة انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة وعكسه
وهو نسخ الحكم اما الاول فكالصحف المتقدمة مثل صحف ابرهيم وصحف موسى وعيسى الى اخبر الله
بنزولها وما بقي منها لا التلاوة ولا الحكم قال الامام فخر الاسلام وذلك باحد الطريقين اما بالانساء
او بموت من يحفظه من العلماء وفيه نظر لان النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاماتة ليسا
ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا ونسخ التلاوة والحكم كان جايزا في حيوة النبي عم واما
بعد وفاته فممتنع اذ لا نسخ الا بوحي ولا وحي بعد وفاته واما نسخ الحكم دون التلاوة فجايز
عند الجمهور خلافا للبعض لنا دليل السمع فان الله جعل الحبس في البيوت والايذاء باللسان
جزاء للزاني ثم نسخ ذلك بالرجم والجلد كما ذكرنا ولان الله اوجب على المتوفي عنها زوجها ان تعتد حولا
كاملا بقوله متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ هذا الحكم وبقيت تلاوته قوله وانما بقيت للجواز
والاعجاز جواب عما يقال المقصود من النظم الحكم فلا يجوز رفع الحكم مع بقاء التلاوة لخلوه
عن المقصود فاجاب بانه يتعلق بالنظم حكمان مقصودان ايضا احدهما جواز الصلوة به وثانيهما
الاعجاز فجاز ان ينسخ الحكم الذي يثبت به ويبقى التلاوة لهذين الحكمين واما الثالث وهو نسخ
التلاوة دون الحكم فجايز ايضا عند الجمهور فان اية الرجم على ما روي عن عمر بن الخطاب انه قال
كان مما انزل على النبي عم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فقد

نسخ تلاوته وبقي حكمه وكذلك قراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد كان هذه
قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة لكن لم يوجد فيه النقل المتواتر وابن مسعود رض لا يشك في عدالته
واتقانه فلا وجه لذلك الا ان نقول كان ذلك مما يتلى ثم انتسخت تلاوته في حيوة النبي عم بصرف قلوبهم
عن حفظها الا اصحاب ابن مسعود ليبقى الحكم بدرايته ونقله لان قراءته لا تكون دون روايته ولا يرد عليه
ان النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه لان المراد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام
المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي بل يرد عليه ما ذكرنا من النظر على كلام فخر الاسلام
وشيء اخر ان قراءته لما لم يتواتر لم يثبت قرانيته وهذا ليس من قبيل نسخ التلاوة قال والرابع اعلم
ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم
او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا يكون نسخا للحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير
تغيير للاول وكذا ان لم يكن الزيادة متاخرة بتقرر عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف
مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين كزيادة ركعة على ركعتين وزيادة شرط كزيادة
الايمان في رقبة الكفارة فقال علماؤنا انه نسخ معنى وقال الشافعي انه بيان محض بمنزلة
تخصيص العام حتى يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وقال ان الرقبة اسم عام يتناول الكافرة
والمؤمنة فاخراج الكافرة يكون تخصيصا لا نسخا بمنزلة اخراج بعض الاعيان من الاسم
العام ولنا ان النسخ يكون برفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع فلا يكون نسخا الا يرى ان
من ادعى على اخر الفا وخمسمائة وشهد شاهدان احدهما بالالف والاخر بالالف وخمسمائة فقبلت
شهادتهما بالالف والحاق الزيادة بالالف يوجب تقرير الالف لكونه مشهودا به لا رفعه والامام يقبل
شهادته ولنا ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم واثبات حكم اخر بعده والتقييد مع الاطلاق
متضادان لان الاطلاق عبارة عن عدم القيد والتقييد عن وجوده فكان من ضرورة ثبوت التقييد
انعدام صفة الاطلاق فكان نسخا يحقق ما ذكرنا ان المطلق اذا قيد بصفة صار المطلق بعضا
بدون الصفة وما يجب حقا لله من عبادة او عقوبة او كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزي الى البعض
حكم الجملة حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين مسكينا لا يكون مكفرا لا بالاطعام
ولا بالصيام وكذلك الركعة من الفجر لا يكون فجرا والركعتان من الظهر لا يكون ظهرا في حق المقيم والاكفار
الكلية ليست بحكم شرعي حتى يقبل النسخ لانا نقول الكلية لم تعرف الا بالشرع فكان حكما شرعيا
وان سلمنا في حقوق العباد ما لو شهد احد الشاهدين على البيع بالف والاخر على البيع
بالف وخمسمائة او شهد احدهما على الاجارة بالف والاخر بالف وخمسمائة فانه لا يقبل شهادتهما
ولا يثبت البيع والاجارة لان الذي يشهد بالف وخمسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد
البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه من هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد اخر والالف المذكور في

المذكور في شهادة الثاني كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء اخر به بمنزلة التعليق في العتاق
والطلاق يصير شيئا اخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا بخلاف
الذي تمسك به لانه متميز وما قال ان معنى ان تقييد المطلق بمنزلة تخصيص العام قلنا ليس
كذلك فان التخصيص ليس الا بيان عدم ارادة بعض ما يتناوله اللفظ فيبقى الباقي بعد التخصيص ثابتا بذلك
النظم بعينه ولهذا قلنا ان التخصيص لا يكون الا مقارنا لانه بيان محض فلا يكون نسخا والمطلق
اذا قيد بصفة لم يجز ان يكون المقيد ثابتا بنظم المطلق فعرفنا ان الزيادة نسخ معنى فلهذا لم نجعل قراءة
الفاتحة ركنا في الصلوة كيلا يصير زيادة على الكتاب بخبر الواحد ولم نجعل الطهارة شرطا في
طواف الزيارة لانه زيادة على النص بخبر الواحد ولم نجعل النفي حدا في زنا البكر لانه زيادة على
الكتاب بخبر الواحد ولم نجعل صفة الايمان زيادة في رقبة الكفارة لانه زيادة على النص بالقياس
وعلى هذا قال علماؤنا المتيمم اذا وجد من الماء ما لا يكفي لوضوئه لم ينتقض تيممه ولو وجد المحدث ما لا يكفي
لوضوئه او الجنب ما لا يكفي لاغتساله فانه يتيمم ولا يستعمل الماء لان الواجب استعمال الماء الذي هو
طهور وهذا بمنزلة بعض العلة في حكم الطهارة فلا يكون طهورا فوجوده لا يمنع التيمم ولا ينقضه وقال
ابو حنيفة وابو يوسف بالقليل من المثلث لا يحرم شربه لانه بعض المسكر وما لبعض العلة حكم العلة
واعترض عليه بانكم قد زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد ويمكن ان يجاب عنه بانا لم نزد الفاتحة
والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل
حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ
الكتاب اصلا وهذا معنى السؤال انا لم نجعل علماؤنا في الوضوء واجبات وجعلوا ذلك في الصلوة
بيان ذلك ان الوضوء ليس بعبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا يمكن ان يكون شيء من اجزائه
واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لا يحل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به قال والذي يتصل بالسنن
افعال النبي عم لانها طريقه فيلحق ببيان احكامها بهذا الباب اعلم ان افعاله الصادرة عن قصد
اربعة اقسام واحترز به عما وقع لا عن قصد مثل ما حصل في حالة النوم والسهو والاغماء فانه لا يصلح
للاقتداء به وهي مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكن ليس من هذا الباب في
شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الاقتران ببيان انه زلة اما من جهة الفاعل كقول موسى عم حين
قتل القبطي بوكزه هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فهلك فاضافه الى الشيطان تسبيبا
وموسى عم كان مستامنا فيهم ولا يباح للمستامن ان يقتل كافرا حربيا وان كان مباح الدم او من الله
كما قال تعالى وعصى ادم ربه فغوى والزلة فعل حرام غير مقصود بذاته للفاعل ولكن وقع منه عن فعل
مقصود مباح كمن زلق في الطين فانه وجد القصد منه الى المشي في الطريق لا الى الوقوع كذلك في
الزلة وجد القصد الى الفعل لا الى العصيان وانما يعاتب وان لم يقصد المعصية لتقصير منه كا

معانيه من زلة الطين لخلاف المعصية فانها فعل حرام مقصود بذاته للفاعل وقد جاء في الشرع
اطلاق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في قوله تع وعصى آدم ربه فغوى لان الانبياء معصومون عن المعاصي
دون الزلات فان طلب الوجوب انما يكون بدليل فيه شبهة وكلها في حق النبي ع م قطعية فلبيان
المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وفي تصور ثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل ظني واختلف
الناس في سائر افعاله ما ليس بسهو كما روي انه ع م انه سها فسجد ولا طبع كالنوم والاكل والشرب
وغير ذلك اعلم ان المص ذكر ما هو مستغني عنه وهو فعل السهو لان المقسم الفعل القصدي
او لانه من قبيل الزلة في الكلام في غيرها وترك ما هو محتاج اليه وهو ما يكون من خصايصه
لان الخلاف في غيرها فما ذكر نعم يجب الوقف فيها حتى يقوم الدليل لان فعله لما كان مترددا بين ان يكون
مباحا ومستحبا وفرضا امتنع الاقتداء به بدون الدليل ادهو المتابعة بمنزلة فعل الغير على الوجه
الذي فعله وذلك الوجه مجهول فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه
لقوله تع فاتبعوني يحببكم الله وقال الكرخي يعتقد الاباحة فيها لانها المتيقن ولا يكون
اتباعه الا بقيام دليل ان يكون مخصوصا به ع م والصحيح ما قال ابو بكر الجصاص ان ما علمنا من افعال
النبي ع م واقعا على جهة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلم على اي جهة فعله قلنا فعله
على ادنى منازل افعاله وهي الاباحة لان الاتباع اصل في حق الرسول ع م لقوله تع لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المومنين وهو النكاح
بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله خالصة لك فايدة فان
الخصوصية ثبتت بدون هذا الكلام حج وفيه ان هذا البيان نظر اذ لو ظهر قصد القربة منه ع م يكون
مندوبا لا نداذ في القرب اجماعا كتقبيل الحجر الاسود ويمكن ان يجاب عنه بانه اذا ظهر قصد القربة
صارت جهة الفعل معلومة فيدخل تحت قوله واقعا على جهة ومما يتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله
في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد اعلم ان الناس اختلفوا في كونه متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه ام لا
فقال بعضهم لنا الوحي الخالص وانما الراي والاجتهاد حظ امته لعجزهم عن الاول وقد قال الله وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والراي جميعا وهو منقول
عن ابي يوسف وهو مذهب الشافعي وعامة اهل الحديث لان الله تع قال فاعتبروا يا اولي الابصار والنبي ع م
اعظم الناس بصيرة واصفاهم فطنة وسريرة واحسنهم استنباطا فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب
العام والصحيح انه كان مامورا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي ثم اذا انقطع طمعه عن الوحي في بيان
حكم الحادثة الذي ابتلي به يعمل بالاجتهاد على مثال من يرجو وجود الماء فعليه ان يطلبه ولا يعجل بالتيمم ما لم
ينقطع رجاؤه عن الماء ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل مقدرة بخوف فوت الغرض وذلك
يختلف باختلاف الحوادث والجواب عن تمسك الخصم بقوله ان هو الا وحي يوحى انه نزل في شان

في شان القران ردا لما زعم الكفار انه افتراه من عنده سلمنا ان اجتهاده مع التقرير ليس بوحي لكن هو
وحي باطن لا احتمال الخطاء ثم القايلون بجواز تعبده بالراي اختلفوا في جواز خطايه في اجتهاده
فمنهم من لم يجوز ومنهم من جوز والمختار انه يجوز لكن لا يقر عليه احتج من لم يجوز بانا امرنا باتباعه
في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مامورين باتباع الخطاء وذلك غير جايز والدليل على
المختار قوله تع عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار
على الخطاء لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء قلنا هذا منقوض بوجوب اتباع
العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطاء على ان لا نم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء
بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب على الخاطي من طلب الخطية او صواب مطلق كما هو
مذهب المصوبة اذا عرف هذا فاذا اقره الله على اجتهاده ولم يبين خطاه كان ذلك دلالة
قاطعة على الحكم كالنص فيكون مخالفته حراما بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالراي فانه يجوز
مخالفته لمجتهد اخر لانه غير معصوم عن القرار على الخطاء قوله وهو نظير الالهام اي اجتهاد النبي ع م
في انه قطعي كالالهام وهو الالهام هو الالقاء في القلب من غير حجة فانه حجة لا يجوز مخالفتها لاحد
لتيقننا انه من عند الله والهام غيره ليس بحجة على غيره لاحتمال الخطاء وقال ومما يتصل بسنته ع م
شرايع من قبله لانه لما بقيت الى مبعث النبي ع م وصارت شريعة له كانت من سننه اعلم ان العلماء
اختلفوا في شرايع من قبلنا من الانبياء هل يلزمنا ام لا فقال بعضهم لا يلزمنا ذلك وان شريعة
كل نبي تنتهي ببعث نبي اخر الا ما لا يحتمل الانتساخ مستدلين في ذلك بقوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وهذا
يقتضي ان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وفيه نظر لجواز ان ينسخ بشرع النبي اللاحق بعض احكام النبي
السابق او يشرع في شرع الثاني حكم لم يكن في الاول وح يكون الاختصاص للمجموع من حيث هو المجموع
ولا نزاع فيه وبالاعتبار بالشرايع الماضية بعضها ببعض اي الاصل في الشرايع الماضية كان الخصوص
الا بدليل الا يرى ان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى كانت مختصة
ببني اسرايل فاذا كان الاصل هو الاختصاص بالمكان فكذلك الاختصاص بالزمان وقال بعضهم
يلزمنا ذلك على انه شريعة ذلك النبي ع م الا ما نسخ شريعتنا لقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
امره بان يقتدي بهداهم والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع اذ الاقتداء انما يقع بهما كليهما والقايل
ان يقول الظاهر ان المراد بالهدى ههنا اصول الديانات وهي ما اتفق الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين
على اعتقاده وقد اشار الله الى ذلك بقوله قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الاية
والذي يدل على ما ذكر ان شرايع الانبياء المتقدمين مختلفة على ما قال تع ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
فلا يجوز ان يكون في الاحكام كلها شريعة لنا لاشتمالها على الناسخ والمنسوخ فاذا لم يمكن حمله على
عمومه فيحمل على اخص الخصوص في ذلك ما ذكرنا وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا ولا يفصلون

بين ما يصير متعلوما من شرايع من قبلنا بنقل من اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من
الكتاب وبين ما ثبت بالقران او السنة والصحيح ان ما قص الله او رسوله منها من غير انكار
يلزمنا على انه شريعة لرسولنا لقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومعلوم
ان اليهود ما كانوا ممتنعين عن العمل باحكام التوريه حتى يلحقهم الوعيد لذلك وانما يمتنعون
من العمل بها على انها شريعة لرسولنا فاوعدهم الله لذلك وفيه نظر لانا لا نسلم انهم ما كانوا
ممتنعون عن العمل باحكام التوريه اليس من حكم التوريه ان يصدقوا بالنبي المبعوث في
آخر الزمان ويومنوا به وهم قد حرفوا اسمه ونعته وكابروا علمه وعاندوا بعد ما عرفوا
قال الله تع يعرفونه كما يعرفون ابنائهم وقال الله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اما
تكفي هذا في اكفارهم وتفسيقهم والحكم عليهم بانهم ظالمون وهل ظلم افحش من هذا
على انه لو صح هذا البيان يلزم منه تكفير الفريق الثاني وتفسيقهم وفساده لا يخفى ولهذا
استدل محمد على جواز قسمة بطريق المهاياة في كتاب الشرب بقوله تع لها شرب ولكم شرب
يوم معلوم وبقوله ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر وانما اخبر الله ذلك عن صالح
واحتج ابو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تع وكتبنا عليهم فيها
ان النفس بالنفس واستدل ان في ايضا برجم الرسول اليهودي لحكم التوريه على وجوب الرجم
على اهل الكتاب وقلنا نسخ ذلك بزيادة شرط الاحصان وهو في الاحصان وهو عدم من اشرك بالله
فليس بمحصن فثبت بهذا ان المذهب هذا الا انه يلزمنا على انه شريعتنا لا شريعة من قبلنا لان
الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب من عباده ليبين لهم ما قصرت عنه
عقولهم في مصالح دارنهم فلو لزمنا على انه شريعة من قبلنا يصير سفيرا بينه وبين امته كواحد
من علماء عصرنا لا رسول الله وفساده لا يخفى الا انا شرطنا في هذا ان يقص الله او رسوله من غير
انكار لانه لا عبرة بما ثبت بقول اهل الكتاب لانهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعداوة منهم ولا بما
ثبت بقول من اسلم منهم لانه يلقن ذلك من كتابهم او سمع من جماعتهم وذلك محرف لا يقال ان في
اليهود من كان عارفا بالتوريه على وجهها من غير تحريف كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار وقد
شهد لهما الله بذلك قال تع ومن عنده علم الكتاب جاء في التفسير انه اراد هما بذلك لانا نقول
انما كانا يعلمان ذلك حفظا او محرفا وذلك ان التحريف دخل في التوريه من زمن داود وعيسى قال
الله لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ولا علم لكعب الاحبار وعبد الله
بن سلام بما في قبلهما من التحريم ولقائل ان يقول كان احتمال التحريف ثابت هلنا كذلك

كذلك احتمال الكذب ثابت في اخبار الاحاد قال سيك[illegible] على فينبغي لم لا يكون هذا الاحتمال
منافيا للزوم العمل كما ان ذلك الاحتمال لا ينافيه ويمكن ان يجاب عنه بان احتمال الكذب بينهما
من المشتركات لان كل واحد اخبار احاد اذا التواتر في كتبهم ونقلهم منتف كما ذكرنا والاحاد
يحتمل الكذب فيبقى احتمال التحريف زايدا على ذلك فلا يلزم من لزوم العمل بما هو اقل احتمالا
لزومه بما هو اكثر من ذلك وهو ما يتعرض به ختم باب السنة و[illegible] متابعة اصحاب النبي
ان شبه السماع لما الحقت من قول الصحابي ناسب ان يلحق باخر اقسام السنة اذ الشريعة
بعد الحقيقة في الرتبة اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا
للحقية فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه
من غير مطالبة دليل وهو على اربعة انواع تقليد الامة صاحب المعجزة وتقليد العالم صاحب
الراي والنظر في لعقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء
الآباء والانواع الثلثة الاول صحيحة بل انها ليست بتقليد محض لانها تقع عن ضرب استدلال
لانا انما عرفنا المعجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون الا صادقا وكذا
تقليد العالم من هو فوقه لان زيادة المزية لا تعرف الا بضرب استدلال وكذا العامة ما ميز بين العالم
وغيره الا بنوع الاستدلال والباطل هو الوجه الرابع لانهم اتبعوهم لهوى نفوسهم بلا نظر واستدلال
وهو الذي ذم الله الكفرة عليه بقوله انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون اذا عرفت
هذا فاعلم انه لا خلاف بين الجمهور ان مذهب الصحابي اما ان كان ابو ا[illegible] او مفتيا ليس بحجة
على صحابي آخر وعلى من زاحمهم في الفتوى في عصرهم انما الخلاف في من بعدهم من المجتهدين فقال
ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واليه مال القاضي الامام ابو زيد يجوز تقليده الا فيما لا يدرك
بالقياس لانه اذا كان مما يدرك بالقياس فالصحابي وغيره فيه سواء لانه كان اجتهادا غيره يحتمل
الخطاء فكذلك اجتهاده واما اذا لم يكن للراي فيه مدخل فيجب تقليده لانه لا وجه له الا السماع او الكذب
والثاني منتف فيهم فتعين الاول ثم انا في لم نفرق بين ما يدرك بالراي من المقادير ونحوها
او غيره لانه يجوز انه اذا افتى فيما لا يدرك بالراي يخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك لما احتمل ان
لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر الا ترى انه ليس بحجة على التابعي المجتهد في زمانهم وقال
ابو سعيد البردعي وهو اختيار المتاخرين من اصحابنا ان قوله حجة وتقليده واجب فيما يدرك
بالقياس وفيما لا يدرك به وهو مذهب مالك قال ابو سعيد على هذا المذهب ادركنا مشايخنا فانهم
استدلوا الفرضية المضمضة في باب الجنابة بقول ابن عباس هما فرضان في الجنابة وسنتان

اي ما ان ان مذهب قوله المجتهد لا يقلد احد منهم اصلا سواء ادرك بالقياس او لم يدرك وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة وهو الخاديين على عموم وجوب التقليد ينشر المعتاد عندهم وقد جوز بعض ان في التقليد وان كان لا يوجد يحتج به

في الوضوء وان كان القياس لا يجب المضمضة فيها كما في الوضوء واستدلوا في عدم انتقاض
الطهارة بما يبدو من الدم على راس الجرح ولم يسل بقول ابن عباس ايضا الربع القطرة والقطرتين
وضوء الا ان يكون سايلا والقياس ان ينتقض به الطهارة كما اذا بدا من احد السبيلين وبه
اخذ زفر قلت انا نتم ما ذكرنا ان لو كان استدلال المشايخ بهذين الحديثين لكونهما
مرويين عن الصحابي بل لكونهما مرويين عن الرسول كما هو في عامة الشروح واحتجوا على
ان قليل الاغماء في الصلوة وهو ان يكون اقل من ثلثة ايام ولياليها ليس بمانع من وجوب
القضاء بما روي ان عمار بن ياسر اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن بعد الافاقة وفيه
نظر فجعل هذا الحكم مما ورد على خلاف القياس نظر بل بالقياس فيه وجوب القضاء في قليل
الاغماء كما في النوم وقد نص على ذلك الامام فخر الاسلام حيث قال وجوب القضاء قياس في قليل
وسقوطه في كثيره استحسان لعذر الحرج ولو قال وسقوط القضاء في الاغماء اذا امتد من قبيل
ما ترك القياس بقول عمار لكان وجها واستدلوا ايضا على عدم جواز اقرار المريض لوارثه
بقول ابن عمر وان كان القياس يقتضي جوازه كما في حال الصحة لان قول الصحابي يحتمل السماع من
رسول الله بل الظاهر والغالب من حاله ذلك فقد ظهر من عادتهم ان من كان عنده نص فربما روى وربما
افتى على موافقة النص من غير ان رواه ولا شك ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي يقدم على محض
الراي ولين كان قوله صادرا عن الراي كان اقوى واقرب الى الصواب لانهم شاهدوا طريق الرسول
في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها
الاحكام ولتقدمهم في الدين وزيادة جدهم وحرصهم في نيل المجهود في طلب الحق وبركة صحبة النبي
وكونهم من خير القرون فبهذه المعاني يرجح رايهم على راي غيرهم هو له ولين لم يترجح المجتهد رايه اشاره
الى نوع تحتاج اليه على قول من يخالفهما بيانه ان المذهب عند ابي حنيفة انه اذا كان عند مجتهد ان من خالفه
في الراي اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رايه براي من عرف زيادة قوة في اجتهاده
كالعامي يدع رايه براي المفتي المجتهد لعلمه بانه مقدم عليه وفي قول ابي يوسف ومحمد لا يدع المجتهد في
زماننا رايه براي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في معرفة طريق
الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما لا يخفى بالحقيقة
هذا اشاره الى تخصيص المدعي فان قيل اليس ان تاويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تاويل غيره
ولم يعتبر هذا التفاوت فيه فكذا في الفتوى بالراي قلنا التاويل يكون بالتامل في وجوه اللغة
ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف اللسان مثلهم فاما الاجتهاد في الاحكام
فانما يكون بالتامل في معاني النصوص التي هي الاصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال

الاحوال ولاجله ظهرت لهم المزية على غيرهم ممن لم يشاهد ذلك قال وقد اختلف عمل اصحابنا
في هذا الباب اي فيما يعقل بالراي فتارة اخذوا بالراي وتارة اخذوا بقول الصحابي فقد روي
ان ابن عمر شرط اعلام قدر راس المال في السلم في الكيليات والوزنيات والمعدودات المتقاربة وان
كان مشارا اليه فاخذ به ابو حنيفة وخالفاه وعلي ضمن الاجير المشترك اذا ضاع المتاع عنده
لا بصنعه وبه اخذ ابو يوسف ومحمد وخالفهما ابو حنيفة وقال لا يجوز الحامل لا تطلق للسنة الا واحدة
وروي ذلك عن جابر وابن مسعود وخالفه ابو حنيفة وابو يوسف بالراي وقالا تطلق ثلاثا للسنة
ولا اختلاف بين اصحابنا ان قول الصحابي حجة فيما لا يدرك بالقياس كما في تقدير اقل المهر بعشرة دراهم
اخذوا بقول علي وفي تقدير اقل الحيض بثلاثة ايام اخذوا بقول انس واخذوا في تقدير اكثر النفاس
باربعين يوما بقول عثمان بن العاص وفي تقدير اكثر مدة الحمل بسنتين بقول عايشة الولد لا يبقى في
البطن اكثر من سنتين تنبيه ــــ اختار الشيخين فخر الاسلام وشمس الايمة والمصنف مذهب
الكرخي فكان الوجه ان يذكروا المخلص عنه وقد سكتوا عن ذلك عن اخرهم فما وجه المخلص عنه
فلنا ان نقول ان هذه المسايل خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع ان يروى عن الصحابي فعل
او قول ولم يخالفه غيره من صحابي او تابعي مجتهد في عصرهم ولم يكن هناك دليل اقوى من قوله والحق
ان هذه المسايل ليست من ذلك بيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف بين الصحابة والتابعين فقد
ذكر في الفتاوى الظهيرية ان قول ابي حنيفة قول عمر وقولهما قول علي ولما وقع الاختلاف بينهم
يجب للمجتهد الترجيح برايه وكذلك الكلام في المسئلتين الاخريين على ما عرف في موضعه وهذا الاختلاف
فيما اذا قال صحابي قولا ولم يشتهر ذلك في اقرانه اما اذا اشتهر وخالفوه لا يجب تقليده بالاجماع
وان سكتوا مسلمين يجب تقليده بلا خلاف واما اذا اختلفوا في فان الحق لا يعدو اقاويلهم
ولا يسقط البعض بالبعض كما في تعارض الاقيسة ولا يطلب التاريخ ايضا كما يفعل ذلك بين الايتين
لانه ما ظهر الخلاف ولم يجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع تعين ان اقوالهم كانت بالاجتهاد وذلك يوجب
الترجيح فان تعذر الترجيح يعمل المجتهد بايهما شاء بعد ما وقع في قلبه انه الصواب وبعدما عمل
باحد القولين لا يكون له ان يعمل بالقول الاخر الا بدليل قال واما التابعي اعلم ان التابعي اذا كان
ابلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة كان مثل سائر ايمة الفتوى من السلف لا يجوز تقليده اجماعا
واما ان ظهر فتواه فيه كالبصري والنخعي يجوز تقليده عند بعض مشايخنا دون البعض ونقل عن ابي حنيفة
روايتان احدهما انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال وهو ظاهر المذهب والثانية انه قال من زاحم الصحابة
في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانه مثلهم اما تسويغهم فمثل ما روي ان عليا تحاكم الى
شريح وكان عمر ولاه القضاء وقرره علي في زمان خلافته فخالف عليا في رد شهادة الحسن له للقرابة

اي سعيد البردعي على ما يشير اليه كلامه
للمتامل واختلاف عمل اصحابنا فيما يدرك بالراي مما يؤيد مذهبه

اي لا يجوز للمجتهد ان يقلد ذلك التابعي

وكان من راى على جواز شهادة الابن لابيه وما نازع في ذلك كذا قيل وفيه نظر قوى.

باب الاجماع

وهو لغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على المسير اى عزم عليه واجمع قوم على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا واصطلاحا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على امر يتناول القول والفعل والتقرير والحكم وفايدة ساير القيود تعرف من تحقيق ما مر قال عامة العلماء اجماع هذه الامة حجة موجبة للعلم شرعا كرامة لهذه الامة لصيانتهم عن الاجتماع على الخطاء لا عقلا فان اليهود والنصارى اجمعوا على اشياء كانت باطلة فلو كان العقل موجبا حجيته لما كان اجماعهم باطلا وقال النظام والخوارج انه ليس بحجة اصلا وهذا الخلاف بناء على انهم ينكرون ثبوته متمسكين في ذلك بان الاجماع ان كان عن قاطع فالعادة تقضي بنقله ومع لا حاجة الى الاجماع وان كان عن ظني فيمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح والانظار كاجتماع الناس على ماكول واحد في زمان واحد قلنا لا نسلم لزوم نقله ان كان عن قاطع لعل الاجماع اغنى عن نقله ولا نسلم ان الاجماع لا ينعقد عن ظني اذ ربما كان الظن جليا فتلقته العقول بالقبول على ان ما ذكروه منقوض لانه علم بالتواتر من اجماعهم على تقديم القطعي على الظني ووجوب العمل بالظن اما العامة فقد تمسكوا فيه بالدليل النقلي وانه ينقسم الى مصرح والى مقدر اما المصرح به فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين والحكم المجمع عليه سبيل المؤمنين اذ سبيل المؤمنين ما اختاروه لنفسهم قولا وفعلا فيجب اتباعهم فيه لان الله جعل مخالفة سبيل المؤمنين احد اسباب استحقاق النار فان قيل جاز ان يكون الوعيد متعلقا بالمجموع وهو المشاقة مع الاتباع قلنا بل بكل واحد اذ الاولى يكفي لاستحقاق النار فكذا الثانية والا لما حسن الجمع في الحكم بينه وبين مشاقة الرسول كما لا يحسن ان يقال ومن زنى واكل الخبز ندخله جهنم لا يقال سلمنا ذلك لكن المجتهدين بعض المؤمنين فلا يكون سبيلهم سبيل جميع المؤمنين لانا نقول غير المجتهدين متابع لهم فيما اتفقوا عليه فيصير سبيلهم سبيل جميع المؤمنين وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقية عند الله تعالى فيما اجمعوا عليه الا ترى انه بين سببها بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللام فيه للاستغراق فلو اتفقوا على منكر لما نهوا عنه فان قيل قوله كنتم يفيد انهم كانوا كذلك وليس في الآية ما يدل على انهم كذلك في الحال قلنا قد قيل ان كان فيه ناقصة وقيل تامة بمعنى وجدتم خير امة وخير نصب على الحال وقيل انها زايدة كما في قوله كيف نكلم من كان في المهد صبيا وعلى التقادير فالتمسك بالآية صحيح اما على التقديرين الاخيرين فظاهر واما على التقدير الاول فلان قوله تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر يفيد انهم يفعلون

يفعلون ذلك عن كل منكر في جميع الاحوال وبهذا فضلوا على الامم السالفة لانهم كانوا ينهون عن بعض دون بعض ومنه قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة بعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة والخطاء ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما اجمعوا عليه حقا لا يجوز مخالفته فان قيل فيه نظر لان الخطاء المظنون لا نسلم انه ضلالة وان قيل كيف يستقيم التمسك بكون الاجماع حجة قاطعة بخبر الواحد قلنا هذا الخبر وان كان منقولا بالاحاد فمعناه متواتر اذ رواه الرواة بالفاظ مختلفة كما عرف في الصحاح فجرى ذلك مجرى الاخبار عن تفاصيل جود حاتم وشجاعة علي واما المقدر فهو انا راينا التابعين اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع يوجب تقدير نص فيه فاعترض عليه النظام بان هذا تمسك بالاجماع في اثبات الاجماع وفساده لا يخفى قلنا لسنا نستدل في ذلك بالاجماع وانما نستدل بالعادة المطردة ان جمعا من العلماء المحققين البالغين عدد التواتر لم يجز عليهم الاتفاق على الكذب فاذا قطعوا بتخطئة المخالف دل ذلك انه بلغهم نص من رسول الله فان قيل لو كان هناك نص لنقلوه تواترا لتوافر الدواعي اليه او لعلهم حسبوا الظني قطعيا لذلك انكروا على المخالف قلنا الجواب اما عن الاول فهو ما ذكرنا انهم استغنوا بالاجماع عن نقله او يحتمل ان ذلك القاطع نقل ثم اندرس او يحتمل ان القاطع كان قرينة حال اوجبت العلم الضروري ولم يمكن نقلها فان قراين الاحوال يضيق نطاق النطق عن التعبير عنها واما على الثاني فهو ان ما ذكره من الاحتمالات ممتنع عادة فلا يلتفت اليه قلت والاعتماد في كونه حجة قطعية على هذا الدليل لان الدلايل الاول يحتمل وجوها من الاحتمالات كما ذكر في المطولات على ان جواز التمسك بالظواهر انما ثبت بالاجماع فلو ثبت الاجماع بها كان دورا فافهم ركن الاجماع نوعان اعلم ان ركن الاجماع الاتفاق وذلك اما يثبت بطريقين احدهما عزيمة وذلك اما بان يتكلم منهم جميعا او شروعهم في الفعل ان كان من بابه مثل ان يتناولوا طعاما مخصوصا فانه يكون اجماعا منهم على اباحته وثانيهما رخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض ويسكت الباقون بعد البلوغ اليهم ومضي مدة التامل والنظر في الحادثة وقال عيسى بن ابان والباقلاني والشافعي ان الاجماع لا ينعقد الا بتنصيص الكل لان السكوت يحتمل غير الرضى والمحتمل لا يكون حجة ولهذا لان السكوت يحتمل ان يكون لخوف الا ترى ان ابن عباس خالف عمر في مسألة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال مهابة عنه او عن تفكر او اعتقاد ان كل مجتهد مصيب قلنا هذه الاحتمالات خلاف الظاهر وقول ابن عباس مؤول لانه اظهر الخلاف وانما سكت عن المناظرة وذلك ليس بواجب وانما الواجب اظهار الخلاف وحجتنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاد الاجماع اذ الاتفاق على قول سمع منهم متعذر والتعذر هو المراد من الامتناع بدليل قوله فقلما يتفق ذلك فلا يخفى

في قول المص

ان هذا الا يكون الزاما للشافعي لانه لا اشترط تنصيص كل واحد بل تنصيص الاكثر وتعذر ذلك
ممنوع ولانه صح عن ان مثل ان الكتبين لو كانوا اثرا يسيرا ينعقد الاجماع بسكوتهم والمعنى الذي
جعل سكوت الاقل دليل وفاقهم هو عدم جعل سكوتهم اذا كان الحكم عندهم على خلافه ثم لان
ان كتم عن الحق شيطان اخرس ادلا تجوز ذلك لم يكون لتفكر لان الكلام معدم في زمانه فلما جعل
سكوت الاقل دليل الوفاق مع انعدام تمكنهم من اظهار الخلاف ظاهرا فلان يجعل سكوت الاكثر
دليل الوفاق مع تمكنهم من اظهار الخلاف اولى وفيه نظر لانه يحتمل انه انما لم يعتبر سكوت الاقل
لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده كما ذكرنا ولا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر ح قال في بديع
الواعي انه وهو مما نمنع الاجماع عنه اما دلالة او امارة الا يرى انا اجمعنا على حرمة الامهات
والبنات وسببه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وهذا الاجماع صدر عن دلالة والامارة اما ان يكون
خبر واحد او مشهورا كما اجمعنا على وجوب كل الدية في اليدين ونصفها في احدهما ووجوب
الرجم على محصن وعدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض وسببه الاخبار المروية او معنى
مستنبط من الكتاب كتوظيف عمر الخراج على اهل السواد لما خالفه بلال مع اصحابه تلا عليهم والذين
جاءوا من بعدهم وقال اذا لمن بعدكم في هذا الفيء نصيب فاجمعوا على قوله او من السنة فانه لما وقع
الخلاف بين الصحابة في الخلافة عين عمر ابا بكر لها وقال ان رسول الله اختار ابا بكر لامر دينكم حيث
قدمه في الصلوة فكان ارضى به لامر دنيانا فاجمعوا على قوله وقال بعض الناس يتصور على الامام انعقاد
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا عن
خبر الواحد او القياس اذ عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم قطعا
فلا فائدة فيه قلنا لا نسلم ذلك بل الفائدة فيه ان يسقط عنا البحث عن الدليل ويسقط عنا نقله
ولا يجوز مخالفة ذلك القول وقال النظام وابن جرير والقاشاني لا بد للاجماع من جامع اخر محتمل
الغلط وهذا غلط لان كون الاجماع موجبا للحكم قطعا ليس بمتحمل دليله الا يرى ان اليهود والنصارى
اجمعوا على اشياء اكثرها باطلة فلو ان الاجماع لا ينعقد الا عن دليل قطعي لما كان اجماعهم باطلا بل كان
عن حق ولا يقال لو كان انعقاد الاجماع عن دليل يوجب علم اليقين لكان الاعتبار لذلك الدليل لا
لاجماعهم ولكان اجماعهم لغوا وفيه نظر لانا لا نسلم انه يكون لغوا اذ يكونان دليلين مع تلك الفوائد المذكورة
على انه منقوض بالاجماع المنعقد عن المتواتر فانه يجوز اتفاقا قال ثم اجماع علماء كل عصر من اهل
العدالة والاجتهاد حجة اعلم ان شرط حجية الاجماع اجتماع جميع المجتهدين من اهل العدالة ولا يعتبر
بقول الفاسق المجتهد لان التوقف في كلامه واجب بالنص الا يرى انه لا يجوز لغيره تقليده في فتواه ولا عبرة
بقلة العلماء وكثرتهم وذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على

على الخطاء وذهب الجمهور الى ان ذلك لا يشترط لان الدلائل الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون
عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة
قال الله تعالى ان ابرهيم كان امة قانتا لله فيدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل
ما ينعقد به ثلثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك
قال الفاضل السمرقندي يدعى اتفاق جميع المؤمنين انما يتحقق بموافقة العوام اهل الاجماع تقليدا وح
لا فرق بين الواحد والكثير قلت لا عبرة بموافقة العوام في المسائل الاجتهادية فلا بد في الاجماع من
من اهله واقله اثنان ولا يشترط فيه الصحابة ولا عترة الرسول وهم علي وفاطمة والحسن والحسين
واولادهم كما ذهب اليه الزيدية والامامية متمسكين بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت والخطاء رجس فيكون منفيا وبقوله عم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي ولا اهل المدينة كما ذهب اليه مالك مستدلا بقوله عم ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطاء
خبث ولا انقراض العصر لصيرورته حجة كما ذهب اليه احمد بن حنبل وابن فورك متمسكين بان
احتمال رجوع بعضهم بعد التامل ثابت فلا يكون حجة مع هذا الاحتمال لاطلاق ما ذكرنا من النصوص فان
ذلك لا يختص قوما بنسب او قرن او مكان او زمان فلا يراد عليها لان ذلك نسخ وفيه نظر لان مذهب
الامامية ان اجماع العترة حجة وان خالفهم ساير العلماء وكذا مذهب مالك ان اتفاق اهل المدينة حجة
والنصوص الى ... لا ينافي ذلك فلا يكون نسخا قال ولا يعتبر مخالفة اهل الهوى اعلم ان مخالفة
اهل الهوى في حكم يكون مخالفا لهواه غير معتبر لان مخالفته فيه ليس الا اتباع هواه لا عن دليل فيكون في العدم
ويعتبر فيما سواه لانه من الامة فلا تقوم دليل الاجماع بدونه وقيل لا يعتبر قوله مطلقا لانه فاسق
في لغة من لا راي له الا فيما يستغني عن الراي ويشترك في دركه الخواص والعوام ومن ليس من اهل الاجتهاد
من اهل العلم له حكم العوام لا يعتد بخلافه فيما يدرك بالاجتهاد كالمتكلم والمفسر والمحدث والنحوي الذي لا اجتهاد
لهم لانهم كالعوام في هذا الحكم قال بعضهم خلاف الواحد لا يعتبر والاختلاف من الاقل واليه ذهب ابو بكر الرازي
لقوله عم عليكم بالسواد الاعظم ولكنا نقول ان اجماع هذه الامة جعل حجة بالدلائل السمعية كرامة لهم اذ وجود
الموافقة من الكل غير معقول فلا يجوز ابطال حكم الافراد بعد ان كان من اهل الاجتهاد الا يرى ان ابن عباس
قد تفرد في مسائل ولم يقل احد ان خلافه غير معتبر قال والصحابة اذا اختلفوا في مسئلة على قولين
او اقوال تضمن ذلك اجماعهم على خطيئة ما سواها فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث عند الجمهور وجوزه
الظاهريون متمسكين بان الممنوع منه مخالفة الاجماع ولا اجماع مع هذا الاختلاف وبان الصحابة اختلفوا في
زوج وابوين وامراة وابوين على قولين واحدث ابن سيرين قولا ثالثا وهو انه في امراة وابوين للام ثلث جميع
المال كما هو قول ابن عباس وفي مسئلة زوج وابوين لها ثلث ما بقي كما ذهب اليه ساير الصحابة واحتج الجمهور
بان الصحابة اذا اختلفوا على قولين فقد اتفقت في المعنى على المنع من احداث قول ثالث فلو جاز احداث قول
ثالث لجاز الاخذ به وقد منعوا منه الا يرى انهم منعوا في مسئلة الجد من قول اخر حتى نقل ال الكل للاخ ...

احداث القول الثالث مستلزم بطلان القولين الاولين المستلزم اجماعهم على الخطاء والقايل لم يجوز
على الاول انما منعوا منه بشرط ان لا يودى الى الاجتهاد المطلق واما مسئلة الجد فانما لم يحز القول بسقوط المال
كله للاخ لانه مخالف لما اجمعوا عليه من عدم حرمان الجد وعلى الثاني بان المصيب لو كان واحدا لم يلزم من تجويز
القول الثالث حصر الخطا الا في بعض به وان كان كل مجتهد مصيبا لم يلزم من حقيته بطلانهما والحق التفصيل
وهو ان القول الثالث ان استلزم رفع ما اجمعوا عليه لم يجز كما قال بعضهم في الجد مع الاخوة المال كله للجد وقال
الباقون له وللاخوة فالقول بحرمان الكل الى الاخوة خلاف اجماعهم وان لم يستلزم جاز كما قال بعضهم النية
شرط في الطهارات كلها وقال الباقون ليست بشرط في شيء منها فالقول بانه شرط في بعضها دون بعض لا يكون
رافعا لما اجمعوا عليه وهذا التفصيل يبطل قول الظاهريين لان احداث قول ثالث على هذا المحل لو لما
اجمعوا عليه ويؤيد ما اخترناه من التفصيل قول بعض العلماء في ضمان الاجير المشترك بالصلح على النصف وكذا
لو اختلف العلماء في عصر من الاعصار في مسئلة على اقوال كان ذلك اجماعا منهم ان ما خرج من اقاويلهم باطل من بعض
مشايخنا خلافا للبعض والحق هنا ايضا التفصيل السابق لما ذكرنا قال واما الاجماع المركب اعلم ان الاجماع
المركب عبارة عن الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في الماخذ لكن يصير الحكم مختلفا فيه بفساد احد الماخذين مثاله
انعقاد الاجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القي والمس لكن ماخذ الانتقاض عندنا القي وعند الشافعي المس
فلو قدر عدم كون القي ناقضا فنحن لا نقول بالانتقاض ولو قدر عدم كون المس ناقضا فالشافعي لا يقول
بالانتقاض ثم فلم يبق الاجماع على كلا التقديرين اذ الحكم ينتفي بانتفاء سببه وماخذه لا يقال على تقدير فساد
احد الماخذين نظهر فساد الاجماع من الاصل لا انتهاؤه لانا نقول انا يظهر الفساد بتبدل راي المجتهد وتبدل راي
المجتهد بمنزلة انتساخ النص يعمل به في المستقبل لا في الماضي الا ترى ان سهم ذوي القربى من خمس الغنيمة سقط
بموته وهو عندنا لانتفاء سبب الاستحقاق وهي النصرة للنبي عم كما عرف والمولفة قلوبهم سقط من جملة الاصناف
الثمانية بالاجماع لان علة الدفع اليهم في زمان النبي عم دفع شرهم لم يبق بعد ان اعز الله الاسلام وكثرة المسلمين
منهم الى الدين فلما اعز الله الاسلام واغنى عنهم انتهى اعطاءهم ذلك ولاتصاف الذين فلا يعطون لانتهاء
علته والا يلزم نسخ حكم ثابت في عهد النبي عم بعده والقايل ان يقول القول بانعقاد الاجماع على انتقاض
الطهارة عند وجود القي والمس منظور فيه لان كل واحد من الحكمين منفصل من الاخر لا تعلق لاحدهما
بالاخر فيمكن ان ابا حنيفة يكون مخطيا في القي مصيبا في المس وان الشافعي يكون مخطيا في المس مصيبا في القي
اذ ليس من ضرورة كونه مخطيا في احدهما ان يكون مخطيا في الاخر نعم لو كان الغرض الزام الخصم تكون هذه الطريقة
معتبرا قال واما عدم القايل بالفصل اعلم ان الاستدلال بعدم القايل بالفصل استدلال بنوع من
الاجماع وانه نوعان احدهما ان يكون منشاء الخلاف في الفرع واحدا اي يكون الخلاف في الفرع مبنيا
على الخلاف في اصل الحكم وعلته والاستدلال بهذا النوع على وجهين احدهما ان يثبت المستدل اصله
الذي ينازعه فيه خصمه ثم يثبت الحكم في فروعه بنتيجة الاجماع مثل ان القدر مع الجنس علة فينبغي ان لا يجوز
بيع قفيز جص بقفيزين منه وبيع من من الحديد بمنوين منه ومثل ان تقول الصغر علة لولاية الانكاح

الانكاح فينبغي ان يملك الاب تزويج الثيب الصغيرة بغير رضاها لان من قال بعلية الصغر لا يفرق
بين البكر والثيب الصغيرة وهذا النوع من الاستدلال صحيح بمقتضى الاجماع المنعقد في القوة لان هذه
الاحكام تعلقت بعلل مخصوصة فيكون القول بانتفائها بعد وجود عللها باطلا وثانيهما ان
يثبت المستدل فرعا من اصله المختلف فيه ثم يتمسك في اثبات حكم فرع الخصم من اصله على ما وقع بينهما
خصم مثل ان تقول لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه لقوله ولا الصاع بالصاعين فينبغي ان لا يجوز بيع
الحفنة بالحفنتين لعدم القايل بالفصل بينهما وهذا النوع دون الاول في القوة لان ثبوت الحكم في فرع
وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على فساد اصل الخصم وعليه جواز ان يكون معلولا بعلل متعددة بعلل
متعدد ووجه جاز للقايل ان يقول هذا استدلال بعدم الحكم لعدم العلة وذلك باطل لانا نمنع عدم المجموع اي
شمول العدم المصور ثمة اي بيع الحفنة بالحفنتين وبيع جص بقفيزين منه من لم يقل به احد فلو قلنا
به يلزم اجماع الامة على الخطاء وذلك لا يجوز لانا نقول لا نم اجماع كل الامة على الخطاء اذ هما مسئلتان
لا تعلق لاحديهما بالاخرى فيجوز ان يكون المخطي في احدى المسئلتين مصيبا في الاخرى فلا يلزم اجماعهم على
الخطاء الخلاف الوجه الاول لما بينهما علية ولا يخفى ان هذا الجواب يؤكد اعتراضنا في الاجماع المركب ثم لم نظهر
لي بعد معنى قول المصنف اذ لم يتحد الاصلان وفوق كل ذي علم عليم قال واما النوع الثاني ان لا يكون المنشا واحدا
اي لا يكون الخلاف في الحكم مبنيا على اصل مختلف فيه مثل ان يقول القي او المس ناقض اجماعا ولكن القي ليس
بناقض بالنص فيكون المس ناقضا لان احدا لم يقل بشمول عدم النقض للصورتين وهذا حجة عند النظار
وقال الامام الرازي هذا يسمى السبر والتقسيم ويتنوع المنحصر كالاتفاق على حرمة الربوا اما الطعم او الكيل او الثمنية
بالاجماع والاخيران باطلان بالدليل فتعين الاول وهو معتبر في العقليات والشرعيات والى هذا اشار كما اذا
لم يدع الاجماع وهو تعدد ظن العلية قال المص ومثل هذا ليس بحجة وهو مذهب الفقهاء فيما ذكرنا انه
اي قوله جاز ان يكون المصيب في احدى المسئلتين مخطئا في الاخرى وتقريره كما انه يجوز ان يكون ابو حنيفة مخطئا
في القي مصيبا في المس وان الشافعي بالعكس فلا يلزم اجماع الامة على الخطاء وايضا فالسلف تمسكوا بالتعليل في كل
مسئلة فلو كان هذا اي عدم القايل بالفصل فيما لا يكون المنشا واحدا حجة لاثبتوا الحكم في مسئلة وتمسكوا
بالاجماع في الباقي مثل ان يقول النية في الوضوء شرط لقوله الاعمال بالنيات فيستلزم ان لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه
لان احدا لم يفصل بينهما ولما لم يفعلوا ذلك علم ان هذا ليس بحجة وايضا لو كان هذا حجة لوجب على من وافق
ان في مثال مسئلة لدليل هو لعينه في الكل وبطلانه لا يخفى قال ثم الاجماع على مراتب في القوة والضعف فالاقوى
اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين ويسمى
هذا اجماعا سكوتيا وانما كان منحط الدرجة عن الاول لان سكوت البعض في الدلالة على تقرير الحكم دون التنصيص
عليه ثم الاجماع غير الصحابة على حكم لم يسبق فيه مخالف من الصحابة عليه وظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة

١٢٧

منهم الغزالي انه ليس بحجة للعمل ايضا مستدلين في ذلك بان العمل بخبر الواحد ثبت بالاجماع
دون الاجماع المنقول بطريق الاحاد فلو ثبت وجوب العمل به يكون بالقياس على
خبر الواحد والقياس لا مدخل له في اثبات اصول الشرع قلنا نقل الواحد للدليل
الظني موجب للعمل قطعا فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع اولى بان يكون موجبا
للعمل لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به

باب القياس اعلم ان باب القياس
يشتمل على بيان نفس القياس اي مفهومه لغة واصطلاحا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه
ولا بد من معرفة هذا المجموع لان الشارع في شيء لا بد له ان يتصوره اولا ليكون على بصيرة في طلبه
ولا يوجد الشيء الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج من العبث الا بحكمه وهو
الاثر الثابت به اذ لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ثم لا يبقى بعده الا دفعه ودفع
دفعه اما مفهومه لغة فهو التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله مساويا
للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمي الميل مقياسا وهو القياس
في اللغة هو البناء وفي الاصطلاح يقال قاس عليه يتضمن معنى البناء واصطلاحا فقد اختلف
الاصوليون فيه والصحيح ما ذكره ابو منصور انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في
الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت ومثل الحكم ومثل العلة
احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف ولفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين
وبين المعدومين وقال المص انه احد حكم الفرع من الاصل لاشتراكهما في علة الحكم عند المجتهد
وسمي ذلك القياس لان فيه تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة واعترض عليه بانه غير
جامع لخروج التلازم والاقتران وايضا القياس قد يجري بين المعدومين كقياس عدم العقل
بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه للعجز عن فهم الخطاب والمعدوم
لا يكون اصلا ولا فرعا اذ الاصل اسم لشيء يبتنى عليه غيره والفرع اسم لشيء يبتنى على غيره والمعدوم
ليس بشيء وبان حكم الاصل وصفه ونقل الاوصاف وبعد تسليمه والجواب عن الاول ان التلازم
والاقتران لا نسميهما انعقادا قياسا وعن الثاني بانا لا نم جريان القياس بين المعدومين وما
ذكرت من المثال لا يصح حجة لك لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم
الخطاب غاية الامر انهما يكونان عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم
تفسير الاصل والفرع بما ذكرت وليس ذلك لكن لا نم ان المراد من الشيء المذكور في تفسيرهما الذات
المتقرر حتى لا يشمل المعدوم بل يجوز ان يكون المراد منه معناه اللغوي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
كما فسره به سيبويه والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم اجماعا وعن الثالث بان المراد من اخذ حكم الفرع

سقط الواجب عن الاجماع السكوتي من الصحابة ومن نظر فيما ذكرنا ان السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون
اعلى درجة من التنصيص لا اتفاق انما المخطئ درجة عن ذلك لمكان الاختلاف فيه لان لا يعتد المخالف للاجماع السكوتي ...
الكرخي ان خص والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة في اجماعهم فيما سبقهم من مخالف ... احد قولي ...
بعد استقرار خلافهم فقد اختلف العلماء في هذا الفصل فقال بعض المتكلمين وعامة اهل الحديث ان هذا ليس اجماع ...
والمسألة اجتهادية كما كانت لان المخالف من الامة موته لا يبطل قوله والا لم يبق المذهب بموت اصحابها ...
وغيره فيكون بقاء دليله كبقائه بنفسه مخالفا ولانه لو ثبت الاجماع بعده لوجب تضليل المخالف لانه يكون قوله ...
مخالفا للاجماع فيكون خطأ بيقين واعتقاد الخطأ خطأ وضلال فلا يجوز تضليل ابن عباس في مسألة العول ...
وتضليل ابن مسعود في تقديمه ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعد ذلك على خلاف قولهما وفصل هذا ...
مذهب ابي حنيفة وابي يوسف ان القاضي اذا قضى ببيع امهات الاولاد لا ينفذ قضاؤه عندهما ...
عنه من الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل على انهما جعلا الاختلاف ان بقي مانعا من الاجماع
اللاحق والصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا لان الدليل الذي جعل اجماع الامة حجة لا يفصل بين ما سبق
منه الخلاف عن السلف ومما لم يسبق فيه الخلاف وانما نفذ قضاء القاضي لجواز بيعها عندهما خلافا لمحمد
لان هذا الاجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة فلا ينقض القضاء ... وايضا لا اعتبار للمخالف اللاحق به فكذا للمخالف
ان بقي عليه لان الموجود اتفاق كل الامة فيكون سبيل المؤمنين فيجب اتباعه وقولهم بقاء حجة كبقاء
نفسه مخالفا قلنا لا نم ذلك لان المانع من انعقاد الاجماع وجود المخالف لا تحقق دليله اذ الاجماع جاز ...
مع الدليل المخالف له ولا يجوز مع مخالفته ... اذ المعتبر قول الموجودين في عصر الاجماع لا قبله ولا بعده وقولهم
لو كان هذا اجماعا لادى الى تضليل بعض الصحابة قلنا لا نم ذلك لانهم حين خالفوا لم يكن الاجماع
منعقدا وحين انعقد الاجماع ما وجد منهم الخلاف فلهذا لا يجوز تضليلهم كما لا يجوز تضليل القائل
بخلاف ما افتى به الرسول قبل افتائه لجواز ان يخالف الصحابة في حكم ثم رفع ذلك الى الرسول فرد قول البعض
فانه لا يضلل بما قاله قبل بلوغ نقل النص ... لكنه اي لكن اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه
خلاف بمنزلة المشهور من الحديث حتى لا يكفر جاحده ولكن يجوز الزيادة به واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة
الصحيح من الاحاد حتى كان موجبا للعمل دون العلم ... يكون مقدما على القياس كخبر الواحد ...
اعلم ان الاجماع في نفسه حجة قوية لكن يقع التفاوت فيه بحسب تفاوت النقل الينا كالسنة وكما ثبتت السنة
عندنا بدليل لا شبهة فيه كالتواتر وبدليل فيه شبهة وهو الشهرة والاحاد فكذا الاجماع فاذا انتقل
الينا اجماع الصحابة باتفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر واذا انتقل الينا بالاحاد
كان ... بان اصحابه اجمعوا على كذا كان الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد موجبا للعمل دون العلم
وكان مقدما على القياس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني قال ما اجتمع اصحاب النبي
على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
لان الاجماع حجة شرعية توجب العمل مظنونة كما وجب مقطوعة كالسنة وقال بعض اصحابنا واصحاب الشافعي ...

من الاصل هو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع اذ الاخذ في مثل هذه المواضع لا يتصور الا بهذا
الطريق ولكن هذا المعنى من هذا التركيب كل احد كانت نحو من قولهم ضربته ضرب زيد غلامه
ان المراد منه ضربته مثل ضربه فان قيل فعلى هذا ينتقض التعريف بالقياس الذي سميه الفقهاء
قياس العكس اذ فيه اثبات نقيض الاصل لافتراقهما في علة الحكم كما لو لم يكن الصوم شرطا
لصحة الاعتكاف لما كان شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فالاصل هو الصلوة والحكم عدم
كونها شرطا في الاعتكاف وهذا الحكم لا يثبت في الفرع الذي هو الصوم بل يثبت فيه نقيضه والعلة
في كون الصلوة غير شرط في الاعتكاف كونها غير شرط بالنذر وهذه العلة غير حاصلة في الصوم
لانها شرط بالنذر قلنا هذا في الحقيقة تمسك بالتلازم واستثنا نقيض اللازم لانتاج نقيض ملزوم
والقياس لاثبات الشرطية وهو ان ما لا يكون شرطا في نفسه لم يصر شرطا له بالنذر كما في الصلوة
وهذا قياس الطرد لا [illegible] من العكس قال الفاضل السمرقندي الحق ان القياس هو ما يلزم احد
المعنيين الاخر في علة حكمه اذ تسميه احد الحكم قياسا بعيد جدا لان الحكم انما يوجد من دليله
بالاستدلال المتاخر عن الدليل والدليل هنا ليس الا القياس فكيف يقال ان الاخذ المتاخر
بالذات عن القياس بمرتبتين هو عين القياس هذا ويمكن ان يجاب عنه بان لا نسلم ان الدليل
هنا ليس الا القياس بل الدليل الذي اخذ منه حكم الفرع بالاستدلال هو ما جعل علما على
حكم النص في الاصل والقياس عبارة عن التفطن لحصوله في الفرع والدليل عليه قول الاصوليين
ان الحكم في المنصوص عليه يضاف الى النص وفي الفرع الى العلة والذي يبطل تعريفه ان القياس فعل
القايس لكونه مامورا به اعلم ان الاصوليين اختلفوا فيه على مذاهب فذهب بعضهم الى رد
القياس العقلي والشرعي وهذا هو مذهب منكري النظر وذهب النظام والامامية والخوارج
الى قبول القياس العقلي ورد القياس الشرعي في غير العلة المنصوصة وذهبت الحنابلة الى الامر
بالقياس الشرعي والنهي عن الاشتغال بالقياس العقلي وذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين
الى قبولهما وهو مذهب الصحابة والتابعين والسلف الصالحين ثم اختلفوا في وجوب
العمل بالقياس الشرعي فقال ابو الحسين البصري والقفال انه واجب عقلا والمختار انه جائز
عقلا واجب نقلا قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ووجه التمسك به ان الاعتبار المامور به
من العبور بمعنى المجاوزة يقال عبر النهر اذا جاوزه والمعبر محله والمعبر فيه والعبرة الدمعة
ومنه تعبير الرويا والقياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون داخلا تحت الامر فان قيل
لا نسلم ان الاعتبار هو المجاوزة بل الاتعاظ اذ لا يقال لمن استعمل القياس معتبر فيحصل التعارض
ثم الترجيح معنا لان الاتعاظ اسبق الى الفهم سلمنا انه حقيقة في المجاوزة لكن وجد هنا ما يمنع
حمله على حقيقته لو كان قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر قلنا
جعله حقيقة في المجاوزة اولى لوجهين احدهما انه تعالى اعتبر فاتعظ وتعليل الشيء بنفسه لا يجوز وثانيها

وثانيها ان المجاوزة حاصلة في الاتعاظ وغيره فجعله حقيقة في الاتعاظ يستلزم الاشتراك او المجاز
وجعله حقيقة فيهما يدفعهما فكان اولى ولهذا سقط قولهم انه يستعمل للاتعاظ واما قولهم لا يقال
لمن استعمل القياس انه معتبر ممنوع اذ يقال فلان يعتبر الاشياء بغيرها نعم من قاس مرة لا يقال
انه معتبر مطلقا كما لا يقال انه قايس مطلقا اذ لا يستعمل عند الاطلاق الا في المتكثر منه ومن
الثاني منع المانع والوكالة المذكورة انما جاءت لانه لا مناسبة بين خصوص الصورة والمذكور
قبل فان من سال عن مسالة فاجاب بما يتناول تلك وغيرها كان حسنا ولين سلمنا ان المراد
به الاتعاظ هاهنا لكنه يدل على وجوب القياس دلالة لان النظر والتامل فيما اصاب من قبلنا
من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا من مثله من الجزاء اذ الاشتراك في العلة
يوجب الاشتراك في المعلول كالتامل في موارد النصوص لاستنباط المعنى الذي هو مناط الحكم المعتبر
ما لا نص فيه بما فيه نص احترازا عن العمل بلا دليل بيانه ان الله تعالى ذكر هلاك قوم بناء على
سبب وهو اغترارهم بمثله تترتب عليكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله
فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من حصل
بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب فاذا ثبت هذه القضية الكلية ثبت وجوب
القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى نفهم من لفظ الفاء لانه للتعليل فيكون مفهوما من حيث
اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا حتى يلزم الدور قال ثم قيل النصوص غير معلولة واسترذل
لفظ المعلول وهو فصل العلة التي هي المصدر لازم والنعت منه عليل فالصواب ان يقال
ان هذا النص معلل او غير معلل والجواب ~~التي هي المصدر لازم~~ انه قد جاء اعلّ فهو معلول كما
في المغرب يقال رجل عليل ومعلول اي ذو علة اذا عرفت هذا فنقول اختلف الاصوليون في
النصوص المثبتة للاحكام فقال بعضهم انها غير معلولة الا بدليل محتجا بان النص حجة يجب العمل
به على موجب اللغة والعلة مما لا يدل عليه النص لغة الا يرى انه اختص به الفقهاء دون اهل
اللغة وكان الاستعمال به بمنزلة ترك الحقيقة الى المجاز بلا دليل وقال بعضهم انها معلولة في
الاصل بكل وصف يمكن التعليل به الا لمانع لان الدليل الذي جعل القياس حجة جعل النصوص
معلولة اذ لا قياس الا بعلة ولم يتصور التعليل بكل الاوصاف جمعا لان ذا لا يوجد الا في المنصوص
عليه فينسد باب القياس حينئذ والنص لم يدل على التعيين ايضا فيكون كل وصف علة الا لمانع
كاخبار الرسول عم لما كان حجة يجب العمل بكل خبر الا لمانع وقولهم ان في التعليل ترك
الحقيقة الى المجاز قلنا لا لاثبات حكم الفرع فاما الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل فثابت بالنص
كما كان قبل التعليل فلم يكن ترك الحقيقة وقال الشافعي هي معلولة في الاصل لكن التعليل
انما يكون بوصف من الجملة لا بكل الاوصاف لما سبق وذلك الوصف مجهول فلا بد من دليل يميزه

الوصف الذي هو علة عن غيره وقولنا نحن نعم لا بد من دليل التمييز لكن نحتاج قبل ذلك
الى اقامة الدليل على كون النص معلولا في الحال وليس حكمه مقتصرا على مورده لان الاصل في
النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر لان من النصوص ما لا يعقل بالاتفاق
ويحتمل ان يكون هذا النص من تلك الجملة فلا يصح التمسك بهذا الاصل والالزام به على الغير
مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام لكن كون التعليل اصلا لا يسقط
بالاحتمال حتى جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالزام به
على الغير بمنزلة استصحاب الحال فان حيوة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب يجعل حجة
لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرث المفقود
لاحتمال الموت وكشهادة مستور الحال فانه اذا طعن الخصم في حريته لا يبقى حجة عليه باعتبار
ان الاصل الحرية لاحتمال زوالها بعارض ولكن لا يبطل حريته في حقه بالاحتمال [illegible] والايلزم
جواز الاقتداء جواب عما يقال ان الاقتداء بالرسول جائز وصح الالزام به على الغير مع ظهور اختصاصه
ببعض الافعال به لم يجب ذلك الاحتمال في كل فعل توقف جواز الاقتداء على قيام الدليل
فينبغي ان يكون هنا كذلك واجاب عنه بان الرسول ما بعث الا للاقتداء قال الله لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وعلة كونه مقتدى رسالته وانها ثابتة بيقين فثبت موجبه
ما لم يمنع عنه مانع ولم يسقط العمل به بهذا الاحتمال كما لا يسقط العمل بالعام باحتمال خصوصه اذا
كان اصله العموم وما نحن بصدده فالاحتمال في نفس الحجة لان الغرض من التكليف الابتلاء
وذلك كما يحصل بالاستنباط يحصل بالوقف فاذا استويا في معنى الابتلاء فلا بد من قيام الدليل
على ان هذا النص معلول في الحال ليصح به الالزام على الغير مثاله ما قال علماؤنا ان حكم الربا
ثابت في الذهب والفضة بالنص وهو معلل عندنا بعلة الوزن والجنس والسائل يمنع كون
هذا النص معلولا فلا يصح منا الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة
الدليل على ان هذا النص معلول ودليله ان هذا النص يضمن التعيين باشتراط القبض لقوله عم
يدا بيد وذلك من ايات الربوا اي وجوب التعيين مما يتحقق الربا عند فوته قال عم انما الربوا في النسيئة
الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع احترازا عن بيع الكالي بالكالي وتعيين الآخر شرط
هنا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا اذ للنقد مزية على النسيئة عرفا وشرعا ولهذا لم يحنث
في قوله ان كان له مال فعبده حر اذا لم يكن له مال عين وله ديون على الناس ولم يحرر اذا ذكر العين
من الدين وقد عرفنا وجوب التعيين متعديا اجماعا فان الشافعي يشترط التقابض في بيع الطعام
بالطعام مع اختلاف الجنس واجمعنا انه لا يجوز بيع قفيز بر بعينه بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس
واذا كان موصوفا الا انه يترك التعيين في المجلس يفوت المساواة في اليد كما لو باع ذهبا بفضة ولم يتقبض

ولم يقبض احدهما في المجلس واذا ثبت التعدي الى الفروع ثبت كونه معلولا اذ لا تعدي بدون
التعليل وكون النص معلولا في ربوا النسيئة يدل على كونه معلولا في ربوا الفضل حتى صح تعديته حرمة
الفضل بالوزن الى ساير الموزونات لان ربوا الفضل نفسه عينه لاشتراكهما في الفضلية او
نوعه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة
بقفيزين منه اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير نسيئة فشبهة الفضل فيها قائمة
لا حقيقة الفضل فثبت بما ذكرنا ان نص الربوا معلول اجماعا فان قيل لا نسلم ان الحكم فيما ذكرتم
من الصور ثابت بالتعدية بل ثبوته فيها اما بالنص او الاجماع قلنا هذا المنع لا يضرنا لان
حاجتنا الى اثبات ان حكم النص غير مقتصر على المنصوص وهو بيع الصرف وقد دللنا على ذلك وح
ثبت كونه معلولا لانه يعلم منه ان الباعث للشارع على وجوب التسوية ليس الثمنية لوجود هذا
الحكم في غير الثمن بل الباعث له معنى اعم منها فيكون ذلك المعنى هو العلة فيكون النص معلولا فان
قال قائل معلل تحريم الخمر بوصف الاسكار لان هذا وصف مناسب يصلح مناطا للزجر فيلحق بها ساير
الاشربة المسكرة لاشتراكها في العلة حتى يحرم قليلها وكثيرها ويجب الحد بشربها التعليل منها كالخمر
لكنا نقول لا بد من اقامة الدليل على كون النص المحرم لها معلولا حتى يصح تعليله بعد ولا دليل له عليه
من قبيل الاجماع والنص بل الدليل دال على كونها غير معلولة وهو قوله عم حرمت الخمر بعينها والسكر
من كل شراب اذ كونها معلولة ينافي كونها محرمة لعينها قوله واثباتنا الحرمة جواب عما يقال قد عدي
حكم الحرمة والنجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة كما عدي حكم التعيين في المثال المذكور الى الفروع
فيثبت به ان النص المحرم للخمر معلول اذ لا تعدي بلا تعليل فقال اثباتنا الحرمة والنجاسة في بعض
الاشربة المسكرة لنوع احتياط بدلايل فيها شبهة من اخبار الاحاد لا بطريق التعليل والتعدية جاز
وكونه معللا هذا شروع في بيان ما به يعلم كون النص معلولا اعلم ان كون النص معلولا يثبت اما باجماع
القايسين كاجماعهم على ان نص الربوا معلول وكاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير
في المال واما بان النص صريحا كنص الشارع بان العلة كذا او ادخال لفظ يفيد العلية وهي اللام وان
والباء قال الله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال عم انها من الطوافين والطوافات اذ
كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله تع وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء
وقال فبما رحمة من الله لنت لهم فلحصول الالصاق بين العلة والمعلول حسن استعمال الباء فيه
لا يقال اللام ليست للعلية لقوله ولقد ذرأنا لجهنم وقال لدوا للموت وابنوا للخراب لانا نقول
صرح اهل اللغة بانها للعلية فيكون الاستعمالات تجوزا او ايماء كترتيب الحكم على الوصف بالفاء اما
في كلام الشارع كقوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله عم ملكت بضعك فاختاري واما في كلام

الراوي كقوله سها رسول الله فسجد وزنى ماعز فرجم وكذا بفحوى الخطاب اى اشارته وهذا نوع من الايماء
ايضا كقوله يفرق بين الحكمين بلفظ الشرط كنص الربوا فانه قال مثلا بمثل وان اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم فيه ايماء الى ان اختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع وكقوله عم في السمن الذي
وقعت فيه فارة ان كانت جامدا فالقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كان مايعا فاريقوه ففيه
اشارة الى انه معلول لمجاورة النجاسة وقد يكون بالاستدلال لحكم النص كحديث المستحاضة على
ما يأتيك بيانه ان شاء الله العزيز قال واما شرط فقدم الشرط وان كان خارجا على الركن
وان كان ذاتيا لتقدمه عليه طبعا فقدم وضابطه الاصل عند الفقهاء هو محل الحكم المنصوص عليه
كالبر مثلا اذا قسنا الذرة على البر قيل ومنه ضعف لانه لا يتفرع حكم الذرة عليه ما لم يثبت الحكم
فيه قلنا ما لم يثبت الحكم فيه لا يسمى اصلا ايضا وقال المتكلمون هو النص الدال على الحكم
ضعيف لانه لو علم الحكم في البر بالعقل امكن تفريع حكم الذرة عليه وقال بعضهم هو الحكم وهو
عليه لانه هو الذي يبتني عليه الفرع وقالوا انما سمى الفقهاء المحل اصلا لانه اصل الحكم المنصوص
الثابت فيه بالقياس واما الفرع عند الفقهاء فهو المحل المشبه وعلى ما قاله غيرهم انه الحكم
الثابت فيه بالقياس اذا عرفت هذا فنقول ان للقياس اربع شرائط احدها ان لا يكون الاصل
مخصوصا بحكمه بنص آخر اذ لو ثبت اختصاصه به لما جاز تعليله والا لزم ابطال النص المخصوص
المخصص بالتعليل وذلك نحو جوز رسول الله حل تسع نسوة باعلام الملك اياه اكراما له لان
فيه اثبات الولاية على الحرة وهذا اكرام واي اكرام بعدما ثبت بالنص ان حكم النكاح يقتصر
على الاربعة فلم يكن هذا الحكم قابلا للتعليل وكذا خزيمة خص بقبول الشهادة وحده عن قاعدة
عامة وهو لزوم العدد في الشهادات بالعمومات كقوله تع فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا
ذوي عدل منكم بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه خصه بذلك وسماه ذا الشهادتين اكراما له
وتشريفا لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول بناء على قوله لجواز الشهادة
لغيره بناء على العيان فان قوله في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل السامع في بعض الاحكام
منزلة العيان فكان قول الرسول بذلك اولى فلا يجوز قياس غيره سواء كان مثله او فوقه في الفضيلة
لئلا يؤدي الى ابطال الخصوصية الثابتة له بالنص عليه وجعل اختصاص خزيمة من هذا القبيل نظر
يعرف بالتامل على ان منع الحاق غيره به قياسا لا ينافي الحاقه به دلالة كما في صلوة الخوف عند من جوزها
بعد زماننا الا يرى انه تقبل شهادة النبي وحده اجماعا وكذا ثبت بالنص ان البيع يقتضي محلا مملوكا
مقدور التسليم حيث قال لا تبع ما ليس عندك وانما اراد به ما ليس بمملوك له لانه اذا باع شيئا عنده
وهو لا يملكه ثم اشتراه وسلم لا يجوز البيع ثم ترك هذا الاصل في السلم وان لم يكن المسلم فيه في ملكه ولا في يده
بقوله من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت جوازه بهذا النص

النص الا مؤجلا لان مثل هذا الكلام يقتضي اشتراط هذه الاوصاف كما يقال من اراد ان يكلمني فليتكلم
بالصواب كانه قيل من اسلم فلا يسلم الا كذا فلا يصار الى التعليل كما قال الشافعي ان معنى السلم
نوع بيع فيجوز حالا كالبيع المطلق لان فيه ابطال الخصوص الثابت بالنص لانا لو تركنا اصلكم
حيث عديتم حكم هذا النص من المكيل والموزون الى الثياب والعدديات المتقاربة وغيرها بالتكييل
قلنا لا نسلم ان الحكم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل بدلالة النص فان قوله في كيل
معلوم ووزن معلوم يدل دلالة ظاهرة على ان الجواز باعتبار حصول العلم فكل ما يحصل
العلم بمقداره بالاستيصاف يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى المؤجل
وقال الشافعي لما صح نكاح النبي بلفظ الهبة خلص لك انعقاد النكاح بلفظ الهبة خالصة يدل على
ابطال هذا الاختصاص بالتعليل لتعديه الحكم الى النكاح غيره كما علم وقلنا لا نسلم ان الخلوص يرجع
الى ما ذكرت بل الخلوص في سلامتها بلا مهر والدليل عليه قوله تعالى في اخر الاية لكيلا يكون عليك
حرج وهو متصل بقوله خالصة لك والحرج انما يكون في لزوم المهر لا في انعقاد النكاح بلفظ دون لفظ
فقد كان صاحب لسان لا يلحقه الحرج بسبب الصيغ في العبارة ويؤيده ما قال في حق امته قد علمنا
ما فرضنا عليهم في ازواجهم وهذه الجملة اعتراضية اي فرضنا المهر عليهم واحللنا لك بغير مهر وقوله
خالصة لك حال من الضمير في وهبت اي لزم وهبت نفسها خالصة لك لا تحل لاحد بعدك فانه عم
كان يتأذى بان يكون له شريك في الفراش من حيث الزمان ولهذا قوله تع وما كان لكم ان تؤذوا
رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله تع وازواجه امهاتهم ثم قوله لانه اي الاختصاص
من الوجهين المذكورين مما يعقل كرامة واما الاختصاص بالتكلم باللفظ فلا وقد ابطلنا التعليل
من ذلك الوجه قال والثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس وذلك بوجهين احدهما
ان لا يدرك العقل المعنى في حكمه وثانيهما ان يكون خارجا عن سنن القياس وذلك مثل جواز التوضي
بنبيذ التمر على ما قال ابو حنيفة فانه حكم معدول به عن القياس وهو انتقال الحكم من الماء الى
التراب عند فقده ثبت بالنص وهو قوله عم ثمرة طيبة وماء طهور فلم يجز تعليله لتعدي
الحكم الى سائر الانبذة وكذا جواز صرف الكفارة الى نفس المكفر في حديث الاعرابي الذي واقع
امراته في نهار رمضان فاعطاه النبي عم ما كفر به فذكر حاجته وفقره فقال له النبي عم كل انت
واطعم عيالك ثبت معدولا به عن القياس اذ التكفير انما يكون بما يقع عليه من بدني او مالي
لا بما يقع له ويعود نفعه اليه لان شرعيته للزجر وهو بالاول لا بالثاني فلا يكون محتملا للتعليل
وكذا ايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة ثبت معدولا به عن القياس لان الحدث اسم للخارج
النجس وهي ليست كذلك فلا يكون قابلا للتعليل فلا يتعدى الحكم الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة

وكذا حل الذبيحة عند ترك التسمية ناسيا حكم ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يجوز قياس
متروك التسمية عامدا عليه لان العامد جان والجاني لا يستحق التخفيف وكذا بقاء الصوم
مع الاكل والشرب ناسيا حكم معدول به عن القياس لان الشيء لا يبقى مع وجود ما ينافيه الا انه ثبت بالشرع
بقوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك بخلاف القياس فلا ان يكون تخصيصا
من قوله عليه السلام الفطر مما دخل كما زعم الشافعي لان الاكل جعل كلا اكل فلا يكون من تخصيص العلة
فلم يصح تعديته الحكم منه الى المخطئ والمكره ... وعدم فساد الصوم جواب عما يقال انكم قد تركتم هذا
الشرط حيث عديتم بالتعليل بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا الى الوقاع ناسيا فاجاب بان
عدم فساد الصوم بالجماع ناسيا ليس بطريق التعليل بل ثبت ذلك بدلالة النص وبيانه ان الحكم
الثابت بالنص في محل اذا كان مما لا يدرك بالراي لا يمكن تعديته بالقياس لكن اذا كان غير المحل الذي
ورد فيه النص في معنى المنصوص ويساويه من كل وجه حتى نعلم يقينا انهما لا يفترقان الا في مجرد الاسم وفيما لا يكون
مناطا للحكم في الاصل فيثبت الحكم فيما يساويه بدلالة ذلك النص لا بالقياس لان احد المتساويين
اذا حكم يثبت للمساوي الآخر ضرورة والا لم يكونا متساويين كالتوأمين فانه يلزم من ثبوت نسب احدهما
ثبوت نسب الآخر لاستوائهما وذلك كالجماع مع الاكل والشرب فانهما متساوية في حكم الصوم صحة
وفسادا لان قيام الصوم بالكف عنها لدخولها تحت خطاب واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل اي الكف عن هذه الاشياء الثلاثة اذ المذكور قبله هذه الاشياء قال الله تعالى فالآن باشروهن
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ثم اتموا الصيام الى الليل ومعلوم
انه لا اختصاص للاكل في جعل الموجود معدوما بسبب النسيان بل المؤثر في ذلك هو ان الناسي
غير جان على الصوم حيث اضاف الله الفعل الى نفسه والوقاع يشاركه في هذا المعنى فكان النص
الوارد في احدهما واردا في الكل اذ لم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع في ثبوت
الحكم بالدلالة الا ترى ان النص الوارد في القيء والرعاف وهو قوله عليه السلام من قاء او رعف ... واردا
في سائر الاحداث من الفصد والحجامة والجراحة وغيرها وكذلك النص الوارد في المستحاضة وهو
قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة جعل واردا فيمن ابتلي بسائر الاعذار كانفلات الريح
وسلس البول والجرح الذي لا يرقأ فكذا هنا قال والثالث اي الشرط الثالث ان يتعدى الحكم
الشرعي الثابت بالنص بعينه يعني ان يتعدى مثل حكم الاصل من غير تغيير الى فرع هو نظيره والتغيير
فيه عائد الى الاصل المفهوم من التعدي وهذا الشرط واحد تسمية وجمله تفصيلا منها ان يكون الحكم
المعلول في الاصل شرعيا لا لغويا وهو مذهب جمهور العلماء وعن ابن سريج وجماعة من
اصحابه انهم قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين
بان اسم الخمر دائر مع الشدة المطربة وجودا وعدما لان عصير العنب اذا حصل فيه الشدة
المطربة يسمى خمرا وقبل حصولها وبعد زوالها لا يسمى خمرا ودوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما دليل
على علية المدار للدائر فعلة التسمية خمرا هي الشدة المطربة وهي حاصلة في النبيذ فيصدق

١٢٢

عليه انه خمر والخمر حرام فيكون النبيذ حراما ويلزم الحد بشرب قليله وكثيره كما في المتخذ
من العنب وكذا اسم الزاني على اللائط للوطي المحرم واسم السارق للنباش للاخذ خفية والجواب
عنه بعد تسليم ان الدوران يفيد ظن العلية ان ما جعلتموه علة لا ترتيب عليه الحكم انما وجد
الا ترى انه قال اعتقت عالما انه سواد وله عند اخرا سود لا يعتق ... لم يلزم من كون
الشيء علة لذلك التسمية حصول ذلك الاسم انما حصلت الشدة اللهم الا ان يقولوا ان واضع اللغات
كلها هو الله لكن دونه في ثبت العقوبات على ان القياس على هذا التقدير يكون لغوا الوجود التوقيف
في كل محل ومتمسك الجمهور ان العرب ان عرفنا انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة
فدعوى وضعه لغيره تقول عليهم فلا يكون من لغتهم وان عرفتنا انا وضعناه لكل ما خامر العقل
واسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيف منهم لا بقياسنا وصار كوضع الفاعل والاطلاق المشتق لكل من قام
به المصدر وان سكتوا عن الامرين بان اطلقوا القول بان الخمر موضوع للمسكر المعتصر من العنب وسكتوا
عن النبيذ احتمل ان يكون مختصا به وهو الظاهر والا لم يكن البيان تاما واحتمل ان لا يكون
كذلك فلم نحكم عليهم بهذا الاختيار بان لغتهم هذا كيف وقد راينا هم يضعون الاسم للمعنى ويخصونه
بالمحل كما سموا الفرس ادهم لسواده والزجاجة بالقارورة لقرار المائعات فيها ولا يسمون الثوب الاسود
والعبد بذلك الاسم ولا يسمون الكوز والدن والحوض قارورة وان قر فيها الماء ويخصصه اي لعله
المعنى في الوضع لا ولو وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الالفاظ لما صح الاطلاق حيث وجد ذلك
فثبت بما ذكرنا ان كل ما ليس على قياس التعريف الذي عرف منهم بالتوقيف او باستقراء كلامهم لا سبيل الى
اثباته بالقياس وان التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة على اللائط زانيا واثبات اسم الخمر لسائر
الاشربة حتى يحرم شربها واثبات اسم السارق للنباش حتى يقطع يده لدخولها تحت النصوص الدالة على
وجوب حد الزنا وحرمة شرب الخمر وقطع اليد كما ذهب اليه الخصم باطل وكذا الاشتغال بالقياس لتصحيح
استعمال لفظ الطلاق للعتق بان يقول لما جاز استعارة الفاظ العتق للطلاق جاز عكسه ايضا بالقياس
بعلة جامع كون كل واحد منهما مزيلا للملك باطل اذ المعلول ليس حكما شرعيا بل لغويا فيجب التامل فيما
هو طريق الاستعارة عند اهل اللغة ان وجد فذلك وان لم يوجد لم يصح الاستعارة بالقياس لتصحيح ارادة العدد
المحض من لفظ الطلاق كما قال زفر وان حتى يراد التنتين بعض الثلث وقد صحت نية الثلث اجماعا
من قوله انت الطلاق فيصح نية بعضها قياسا عليها باطل لان طريق وقوف التامل في طريق اهل اللغة
انهم هل وضعوا المصدر للعدد ام لا وكذا التعليل بشرط التمليك في الاطعام في الكفارات قياسا على
اشتراطه في الكسوة بجامع انه احد انواع التكفير كما ذهب اليه الشافعي باطل اذ لا مدخل للقياس الشرعي
في معرفة معنى الاسم لغة فلا يكون المعلول حكما شرعيا ولعل قائل ان يقول هذا ليس الا نظير انما توجه عليه ان لو كان
معلله لاثبات اسم الاطعام للتمليك لغة اما لو كان تعليله لتعديه حكم الاسم وهو وجوب التمليك الى
الاطعام بناء على ما مر من الجامع فلا يكون المعلول حكما لغويا بل شرعيا اللهم الا ان يقال الخلاف

ان الواجب هو الاطعام واما الخلاف في انه هل يدل على التمليك لغة ام لا فيكون التعليل
لاثبات معنى اللغة وكذا المصير الى القياس لتعديه وجوب الكفارة الثابتة بالنص في المعقود
الى الغموس باطل لانا اجمعنا ان كفارة اليمين لا تجب بغير اليمين واختلفنا في الغموس اهي يمين
حقيقة او يسمى باليمين مجازا فعندنا انما يسمى يمينا مجازا لان ارتكاب هذه الكبيرة كان باستعمال
صورة اليمين كبيع الحر يسمى بيعا مجازا فلا تجب كفارة اليمين بما ليس بيمين فلم يجز اثبات اسم اليمين
له بالقياس كما ذهب اليه الشافعي بل يجب معرفته من لسان العرب اهل وضع اليمين لتحقيق معنى
الصدق في الخبر حتى يكون محله خبرا احتمل الصدق حتى لا يكون الغموس يمينا اذ لا يتصور فيها الصدق
ام لمجرد قصد الخبر ولم يحتمل الصدق والبر فيكون الغموس يمينا وكذا الكلام في نظايره ما ذكرنا قال
ومنها ان يكون المعدى حكم النص الذي ورد في الاصل بعينه وهذا ايضا يشتمل شرطين احدهما ان يكون
حكم الاصل المعدى ثابتا بالنص لا بالقياس لانه انما يتوصل الى الحكم الاصل القريب بالعلة الموجودة
في البعيد فان وجدت في الفرع امكن رده اليه فيكون توسط القريب لغوا وان لم يوجد امتنع تعليل
الحكم في القريب بالموجودة بالفرع لكونه معللا بالموجودة في البعيد وثانيهما ان يكون ذلك الحكم معدى
بعينه من غير تغيير لانه ان غير حكم النص يكون القياس معارضا للنص ثم ان لم يغير حكم النص
في الاصل بل يكون المغير حكم الفرع فقط لما كان قياسا بل يكون اثبات حكم اخر في الفرع ابتداء
قوله فلا يجوز تعديه حكم الظهار تفريع على الشرط الثاني وتقريره ان الشافعي ذهب الى ان ظهار
الذمي صحيح قياسا على ظهار المسلم لان موجب الظهار الحرمة والذمي من اهلها وهو من اهل الكفارة
ايضا لانه من اهل الاطعام والاعتاق وان لم يكن اهلا للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس
باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح اتفاقا وعندنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق
المسلم حرمة تنتهي بالصوم ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس باهل للصوم
اذ هو عبادة والذمي ليس من اهلها فلو صح ظهاره لثبت حرمة غير متناهية فيكون تغيير الحكم
الاصل والفرع وذلك بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة والعبادة الا انه عاجز عن التكفير
بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق واصاب المال كانت كفارته بالمال ايضا اما
ما ذكر يعتبر الحرمة المتناهية بالصوم دون ان يتبدل بالكفارة كما هو عبارة السلف حصرا
للمسافة وكذا لا يجوز تعليل تحريم الربوا في الاشياء الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر
والملح بالطعم لتعديه الحكم الى التفاح والسفرجلة والحفنة لان الحكم في المنصوص عليه حرمة متناهية
بالتساوي في المعيار لقوله الا سواء بسواء والحكم في الفرع على هذا يكون حرمة غير متناهية به
اذ لا معيار لهذه الاشياء والحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة فيكون هذا التعليل تغييرا
حكم الاصل في الفرع فيكون باطلا قال صاحب الكشف لكن للشافعية ان يقول نحن ما اثبتنا

ما اثبتنا الحرمة في هذه الاشياء بالتعليل بل بعموم النص وهو قوله لا تبيعوا الطعام
بالطعام والتعليل بالطعم لقصر الحكم على المنصوص عليه كالتعليل بالثمنية لا للتعديه
فلا يكون فيه تغيير ونحن وان بينا ان التعليل بعلة قاصرة فاسد لكن ذلك يوجب ان
يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من امثلة
هذا الفصل قلت ويمكن ان يجاب عنه بانا لما بينا في باب البيان ان معنى الحديث لا تبيعوا
الطعام البالغ مبلغ الكيل الا سواء بسواء ثبت ان النص لا يكون متناولا للقليل من الاشياء
وان التعليل بالطعم للتعديه لا للقصر فيكون من امثلة هذا الفصل بهذا الطريق وكذا لا يجوز
تعديه السلم المؤجل الى السلم الحال لكونه مغيرا للرخصة من التعليل الى الاسقاط وبيانه
ان النبي عم جعل القدرة على التسليم شرطا لجواز البيع لما روي انه نهى عن بيع الابق ثم اسقط
هذا الشرط في السلم حيث رخص فيه الا انه ما اسقطه مطلقا بل الى ما يصلح خلفا عنه وهو
الاجل لما ذكرنا من الحاجة وصلاحيته لكونه وسيلة الى القدرة على التسليم فانه يتيسر الاداء بعد
مدة بالتكسب او بمجي وقت الحصاد ظاهرا وفوات الشرط الى خلف كلا فوات واذا كان النص
ناقلا للشرط من القدرة الحقيقية الى القدرة الاعتبارية وهو الاجل فلو عدى الخصم التعليل
الحكم الى السلم الحال اسقاطا للشرط الاصلي مطلقا وكان رخصة اسقاط لا رخصة نقل
فكان مغيرا لحكم النص فيكون باطلا كما ان الشرع اسقط الطهارة حال عدم الماء ولكن الى خلف فمن
اسقط لا الى خلف كان باطلا قوله وكذا لا يجوز تعديه حكم التعيين من السلع الى الاثمان في المعاوضات
كما ذهب اليه زفر والشافعي واصحابه معللين بان النقدين تتعين تصرف صدر من اهله بوجود العقل
والبلوغ مضافا الى محله وهو الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة ولهذا تتعين في الودايع والغصوب
والوكالات وغيرها فعندنا في نفسه لجواز انها اعين نقدا واقل غشا فيصح كتعيين السلع لان
حكم البيع في جانب السلع شرعا وجوب ملكها للمشتري لا وجودها في نفسها بل لابد من وجودها
في ملك البائع قبل العقد ليصح العقد الا في موضع الضرورة وحكم البيع في جانب الاثمان وجوبها
ووجودها في ذمة المشتري معا بالعقد الا ترى انه لا اشتراط قيام الثمن في ملك المشتري حتى لو اشترى شيئا
بدراهم غير عين او في يده او في كيسه او بين يديه دراهم موضوعة صح العقد وثبت في الذمة فلو لم يكن
سقوط التعيين وثبوته في الذمة حكما اصليا له لما ثبت في الذمة مطلقا لعدم الضرورة وبدليل جواز
استبداله قبل القبض فلو كان سقوط تعيينه عند العقد بطريق الرخصة لكان فيما وراء الضرورة
في حكم العينية فلم يجز استبداله في المجلس قبل القبض كما في المسلم فيه وهذا لان التصرف في الثمن قبل القبض
جائز وفي المبيع قبل القبض لا يجوز والمسلم فيه مبيع وان كان دينا لان ثبوته دينا بطريق الرخصة
فبقي على حكم العينية فيما وراء الرخصة وبهذا التقرير ظهر ان كلمة حتى في قوله حتى جاز استبداله غير متعلق

مقيدا به بل كان الصواب ان يقول وجواز استبداله ليكون عطفا على سقوط القبض الا لاعتبار
ان يتعلق بقوله وسقوط وجود الثمن اصلا وبدليل انه لم يجبر هذا النقصان بالاجل ونقد ما يقابله
في المجلس ولو كان ثبوتها في الذمة بطريق الرخصة لجبر هذا النقصان بالاجل وتعجيل ما يقابله
المبيع كما في السلم فانه لما كان ثبوت المسلم فيه امرا ضروريا لا اصليا جبر نقصانه بالاجل وتعجيل
ما يقابله في المجلس وهو راس المال واذا ثبت ان الحكم الاصلي في جانب الاثمان وجودها في الذمة ثبت
ان وجود الثمن حكم العقد لان ما ثبت بالعقد كان حكمه فلو عين بالتعيين كالسلع لصار محلا للعقد
وشرطا لان التعيين يقتضي سبق الوجود على البيع وهذه امارة انه شرط لا حكم الشيء لا يسبق بعد
ان كان حكما له وجعل الحكم شرطا تغيير فلا يجوز قلت وفي عد هذه المسألة من امثلة هذا الفصل
نظر لا يخفى على المتامل فتامل ومنها ان يكون التعدية الى فرع هو نظيره اي نظير الاصل في الوصف
الذي تعلق به فيه بان يوجد مثل ذلك في الفرع من غير تفاوت لان كل وصف وانما شرط ذلك لانه لو لم يكن
الفرع مثلا في العلة لما صح تسويته مع الاصل في الحكم فلم يعد به حكم الناسي في بقاء الصوم الى المكره والخاطئ
كما فعله الشافعي بجامع كون كل واحد منهما معذورا لان عذرهما دون عذر الناسي لان عذر المخطئ لا ينفك عن
ضرب تقصير منه بترك المبالغة في التحرز الا ترى انه لا ينافي وجوب الكفارة والدية وعذر المكره باعتبار هو
مضاف الى العباد ولهذا لا يحل له الاكل في هذه الحالة وان كان مرخصا فيه ولان النسيان من قبل
من له الحق اذ هو امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه فكان سماويا محضا
منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه النبي عم بقوله انما اطعمك الله وسقاك فلهذا
عد عذرا ولم يصلح سببا للضمان الا ترى ان المالك لو اتلف المغصوب لا يطالب الغاصب بعد ذلك
بالرد ولو اتلفه غيره فانه يطالب بالرد فصح ان يجعل ركن الصوم الذي هو الامساك لهذا الاعتبار
قائما حكما واما الخطأ والاكراه فهما حادثان بصنع مضاف الى العباد فلا يصلحان مناطا لدفع
الضمان الا ترى ان المقعد لعذر السلطان اذا صلى المكتوبة قاعدا يقضي ما صلى عند رفع القيد والمريض
لا يقضي ما صلى قاعدا عند البرء فان قلت قوله عم وما انسانيه الا الشيطان يدل على انه
من قبل غير من له الحق قلت الشيطان لا يقدر على خلق النسيان في العبد وانما يوسوس فيكون
وسوسته سببا للغفلة التي يخلق الله عندها النسيان والدليل على انه من فضل الله انه لا يؤاخذ به في
الآخرة وكذا لم يجز تعليل التيمم بانه طهارة حكمية لتعديه اشتراط النية منه الى الوضوء لان الفرع
ليس نظير الاصل في كونه طهارة اذ التيمم تلويث لذاته فلم يكن رافعا للحدث فيكون تطهيرا حقيقة
فلا يلزم من اشتراط النية فيما هو تلويث ليكون تطهيرا اشتراطها فيما هو تطهير حسا وشرعا
والحاصل ان الوصف الذي هو مناط الحكم مفقود في الفرع فلا يتعدى حكمه اليه لخلوه منه ولا يلزم جواب عن
اعتراض يرد على هذا الاصل حيث يقول انتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطء الحلال الى الوطء
الحرام باعتبار الجزئية والحرام ليس نظير الحلال في استحقاق الكرامة وحرمة المصاهرة كرامة ونعمة

ونعمة كما بينا والى هذا المعنى اشار الشافعي حيث قال النكاح امر حمدت عليه والسفاح امر ذممت
عليه فكيف يتقاسان وايضا عديتم حكم البيع الذي هو الملك الى الغصب وليس بنظيره اذ البيع مشروع
والغصب ليس بمشروع فاجاب بانا ما عدينا الحكم من الحلال الى الحرام بالقياس حتى يرد ما ذكرت اذ
الوطء ليس باصل في استحقاق الحرمة حلالا كان او حراما واما الاصيل هو الولد الذي يخلق من مائين
لانه المستحق لكرامات البشر فيكون مستحقا لهذه الكرامة ايضا فيثبت معنى الاتحاد بين الزوجين
باعتباره فيصير امهاتها وبناتها في الحرمة عليه كامهاته وبناته ويصير ابناؤه وآباؤه في كونها محرمة
عليهم كآبائها وابنائها ثم يقام هو السبب وهو الوطء مقام المسبب وهو الولد فصار السبب عاملا
بمعنى الاصل فسقط وصف الوطء الا انه اقيم السبب مقام المسبب فيما يكون مبنيا على الاحتياط
كالحرمات ووجب قطعه عنه عند الاشتباه فيما لا يكون مبنيا على ضده من الاحتياط كالنسب
الا ترى انه قطع النسب عن الزاني بقوله وللعاهر الحجر وكنا قد فرغنا عن تحقيق هذه المسألة سؤالا
وجوابا فلا نعيده وكذا نقول في فصل الغصب انا نثبت الملك به شرطا للضمان الذي هو حكم
الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع فسقط وصف الغصب فيما يرجع الى الملك في المغصوب
وشرعيه الاصل تقتضي شرعية شرطه الذي هو تابع له فصار حسنا بحسنه وقد استقصينا الكلام
فيه فيما سبق وقولنا لا نص فيه اشارة الى القيد الاخير وهو ان لا يكون حكم الفرع
منصوصا عليه وهذا اشترط عند المتاخرين من اصحابنا كالقاضي ابي زيد ومن تابعه ومنهم المص وقال
المعنى ان كان موجب القياس مخالفا للحكم الذي دل عليه النص في الفرع كان باطلا وان كان موافقا
له سواء بينا عنه زيادة لم يتعرض لها النص او لم يثبت كان صحيحا لانه ان كان موافقا للنص كان مؤكدا
لموجبه وان كان مثبتا لزيادة سكت النص عنها يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا فهو محتمل للزيادة
البيان فيكون التعليل بيانا ولكنه لا يحتمل خلافه فلا يجوز التعليل على خلافه والمختار عند عامة مشايخنا
اليه بعض مشايخنا ان القياس ان لم يثبت زيادة فهو صحيح وان اثبت فلا اما الاول فلان ترادف الادلة
على مدلول الواحد جائز عقلا وشرعا فقد وردت ايات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد
امتلأت كتب السلف بقولهم هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك
انكار فكان ذلك اجماعا منهم على صحته يوضحه ان الحديث الغريب لم يقبلوه ان كان موافقا للكتاب
بقولهم فما وافق فاقبلوه مع انه لا فايدة في قبوله الا التاكيد دلالة الكتاب به فكذا التعليل على
موافقة النص يجوز لهذه الفايدة فان قلت ان معاذا اخر الاجتهاد بعد فقدان النص
يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده قلنا الحديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند
فقدان النص جائز واما عند وجود النص فليس فيه دليل لا على جوازه ولا على بطلانه واما الثاني
فلان فيه رفع الاطلاق وهو نسخ احتج المص على ما اختاره بان التعليل لاثبات حكم موافق للحكم

الثابت للفرع نصا لغوا ولا فايده فيه للاستغناء عنه بالنص الوارد فيه لاثبات حكم مخالف للحكم
الثابت فيه نصا تكون باطلا لان كل تعليل يودي الى نقض حكم النص او ابطاله فهو باطل اجماعا
وفيه نظر لانا لا نسلم انه ان كان موافقا له تكون لغوا بل يكون معاضدا له ومؤكدا فلا يستقيم التعليل
لايجاب الكفارة في القتل العمد ويمين الغموس بالقياس على الخطا واليمين المعقوده لانه تعديه
الى ما فيه نص على وجه يوجب ابطاله وهو قوله خمس من الكباير لا كفارة فيهن الشرك بالله
وقتل النفس بغير حق الحديث ولا اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على
كفارة القتل ولا التمليك في طعام الكفارات بالقياس على الكسوة لانه تعديه الى ما فيه نص بتغييره
بالتقييد فان النصوص الوارده في كفارات مثل قوله فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فاطعام
ستين مسكينا فكفارته اطعام عشرة مساكين مطلقة غير مقيده بالايمان والتمليك فتقتضي
باطلاقها الخروج من العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وباباحة الطعام للمساكين فتقييدها
بالايمان والتمليك بالقياس يكون تغييرا لموجبها بالراي وهو غير جايز وكذا لا يشترط
الايمان في مصرف الصدقات سوى الزكوة لانه تعديه الى ما فيه نص على وجه يغير موجبه وهو قوله
تصدقوا على اهل الاديان كلها وانما شرط الايمان في مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذي تزاد
بمثله على الكتاب وهو قوله عم لمعاذ خذها من اغنيايهم وردها الى فقرايهم وبما ذكرنا عرف
معنى قول المص وهذا كله تعديه الى ما فيه نص بتغييره بتقييده بالمال والشرط الرابع ان يبقى
حكم النص اي حكم النص المعلل بعد التعليل على ما كان قبل تعليله لان تغيير حكم النص بالراي
في نفسه باطل سواء كان في الفرع او في الاصل كما بينا فان قلت القياس لا بد وان يغير
حكم النص من الخصوص او العموم فلو كان عدم التغيير شرطا يلزم بطلان القياس بالكلية قلنا
المراد ان لا يتغير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير من الخصوص الى العموم فانه من ضروره
التعليل اذ لا فايده له الا تعميم الحكم والتحقيق ان التخصيص على حكمه لا ينافي عمومه لكن ينافي
خلافه وذلك مثل قول الشافعي في طعام الكفارة انه شرط التمليك فيه قياسا على الكسوة
فانه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام فعل يصير المسكين به طاعما لا مالكا كما حققناه
واشتراط التمليك فيه يكون تغييرا للحكم المنصوص عليه في الفرع وكذا قول الشافعي في شهادة
القاذف برد شهادته بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق
العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بساير الجرايم المبطلة للشهادة كالزنا وشرب الخمر وغيرهما
وتقبل شهادته اذا تاب بعد الحد قياسا على ساير الكباير اذا تاب اهلها عنها فانه يجب
قبول شهادتهم فظهر بما ذكرنا ان قوله كساير الكباير مقيس عليه هكذا هذا تعليل باطل لانه

لانه مغير حكم النص في المسلمين اما في مسئلة الرد بنفس القذف فلان النص وهو قوله ثم لم ياتوا باربعة شهدا
يوجب تاخير رد الشهادة للقاذف الى حين العجز عن اتيان الشهود لان كلمة ثم للتراخي وكان اثبات
الرد بنفس القذف بدون مدة العجز بالتعليل تغييرا لان الرد بعد العجز ووجوب الجلد ورد الشهادة على
التابيد لقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ولو قبلت شهادته بعد التوبه لكان الرد موقتا والوقت
العين من الابد بعضه وبعض الحكم لا يكون حكما فيكون هذا التعليل مغيرا لحكم النص في المنصوص
عليه ولما لم يجز التعليل على وجه يغير حكم النص الوارد في الاصل في الفرع كما في الظهار الذي قلنا لا يجوز
على وجه يغير حكم النص في غير المنصوص اولى وقوله من التاخير الى التعجيل ومن التابيد الى التوقيت
من اللف والنشر المرتب ومثل قول الشافعي ان السباع التي لا يوكل لحمها يلحق بالخمس الفواسق حتى لو
قتل المحرم شيا منها ابتداء لا يجب عليه شي لان النبي عم انما استثنى الخمس لان من طبعهن الايذاء
وكل ما كان من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس قلنا هذا التعليل باطل لانا لو
جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا في الخمس وكان تغييرا الحكم النص
بالتعليل بخلاف نص الربوا في الاشياء الستة فانه لا تغيير بالتعليل لانه ما سماها ستة قلت
الجواب هذا الشرط مما يستغنى عنه بقوله بعينه ولا نص فيه وانما خصصنا جواب
عما يقوله الخصم انكم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسايل منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير
وانتم خصصتم القليل منه بالتعليل بالكيل ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها
ومعناها وهو قوله في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وانتم غيرتم حكم هذا النص
بالتعليل بالمالية الدافعة لحوايج الفقراء للتعدية الى ساير الاموال وحق المستحق مراعى بصورته
ومعناه كما في حقوق العباد ومنها انه ثبت بالنص حق الاصناف السبعة في قوله تع انما الصدقات
للفقراء لوجود الاضافة اليهم بلام التمليك وانتم بتجويز الصرف الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة
غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله وربك
فكبر وبقوله عم تحريمها التكبير وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا
الحكم المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير ومنها ان الشرع علق الكفارة
بالوقاع كما في حديث الاعرابي وانتم غيرتم ذلك بالتعليل حيث علقتم الكفاره واوجبتموها
بدونه ومنها انه ثبت وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة بقوله عم ثم اغسليه بالماء
حكم النص بالتعليل بكونه مزيلا قالعا وجوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال ساير المايعات
من الخل ونحوه فاجاب عن الاول بانا ما غيرنا حكم النص بالتعليل وانما خصصنا القليل بدلالة
النص المصاحب للتعليل لا به وبيانه ان المستثنى في النص حالة التساوي واستثناء حالة التساوي

على ما هو الاصل فيه لم يكن من جنس المستثنى منه ودل على عموم صدره في الاحوال ولكن يثبت اختلاف الاحوال
بين المساواة والمفاضلة والمجازفة الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل وثمة المساواة فلانها انما تتحقق عند
وجود المستوى وهو الكيل اذ الشرع لما جعل الكيل في المطعومات معيارا يعرف به المساواة سقط
اعتبار التساوي في الذات وعدد الحبات فدار المساواة مع المستوى الشرعي وجودا وعدما حتى لو كان
حبات احد الحبتين من اكثر عددا او كان احدهما اثقل وزنا وكان مساويا للاقل الاخف كيلا جاز
فبان ان المعتبر هو المساواة في الكيل واما المفاضلة فهو زيادة على احد المتساويين فلا تتحقق الا
عند وجود المستوى وكذا المجازفة انما هي الاعتماد لم يكن لاحدهما فضل على الآخر والفضل لا يتحقق
الا في المقدار فصار تقدير الحديث على هذا لا تبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام مساوٍ به
فيه فلا يكون صدر الكلام متناولا للقليل بدليل مقارن للنص موافق للتعليل لا بالتعليل فظهر
ان المراد بقوله بدلالة النص المعنى اللغوي لا المعنى المصطلح الذي هو قسيم العبارة واجاب عن الثاني بان
لا نسلم ان جواز الابدال في باب الزكوة ثبت بالتعليل بل ثبت بالنص لان الله وعد الرزق لعباده بقوله
عز الله رزقها وهو لا يخلف الميعاد ومعلوم ان حاجات الفقير مختلفة ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء
لنفسه وهو الشاة والابل والبقر ثم امرهم بانجاز مواعيد الفقراء من ذلك المال المسمى بقوله خذها
من اغنيائهم وردها في فقرائهم وكان الامر بانجاز المواعيد المختلفة مع انها لا تحصل من نفس ذلك المسمى
متضمنا الاذن بالاستبدال ضرورة بمنزلة السلطان يجيز اولياءه بجوائز مختلفة ثم يامر واحدا من وكلائه
بايفاء ذلك كله من مال معين لا يحتمل تلك المواعيد يكون اذنا له بالاستبدال ضرورة او بمنزلة من
اودع عبدا عند رجل ثم قال له اقض ديوني من هذا العبد وعليه ديون مختلفة كان اذنا له بالبيع
ضرورة فكذا هذا والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فصار التغير بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل
اي اجتمع التغير بالنص والتعليل واقترنا لان التغير حصل بالتعليل وقوله لا يحتمل ليس خبر الان بل هو صفة
للال وانما الخبر قوله يتضمن الاذن وقوله مع اختلاف المواعيد لان حوائج العباد مختلفة لاحتياج البعض الى
الطعام والبعض الى اللباس والبعض الى المسكن وغير ذلك وللقائل ان يقول لا نسلم ان جميع مواعيد الفقراء على
الاغنياء بل بعضها يحصل بكسبهم وذكر رزق لهم مطلقا ذلك لكن انما يصح هذا ان لو كان المامور جنسا واحدا
كما ذكر في مثال السلطان وليس الامر كذلك لان الله امر الاغنياء بالدفع الى الفقير من اجناس اموالهم المختلفة
كالذهب والفضة مثلا فيحصل الانجاز بدون الاستبدال ويمكن ان يجاب عن الاول بان الله تعالى
وعد دفع جميع حوائجهم احالة على الاغنياء بمال الزكوة ولم يحلهم على غيرهم فصار كانه قال لهم ادفعوا
جميع حوائجهم من مال الله الذي وجب عليكم وهو الزكوة فيحصل بعض حوائجهم بالكسب قلنا قد لا يتاتى
ذلك لبعضهم لزمانتهم وابتلائهم بانواع الامراض المانعة من الكسب او لعدم هدايتهم طرق الكسب لغباوتهم

لمساواتهم لان الله تعالى انه مع لم يتغير في انجاز مواعيدهم على مال الزكوة بل اوجب لهم خمس الغنائم ومصرف
الكفارات وصدقات الفطر والعشور فيها وكانه تكفل للاغنياء اذ دفعوا بعض حوائجهم من مال الزكوة
فلا يلزم منه جواز الاستبدال لانا نقول هذه امور تثبت بالعوارض فربما لا يقع حرب كي يتبين فلا يحصل
غنيمة وربما لا يكون في بلد ارض عشرية وربما لا يقع اسباب الكفارات ولو وقعت لا يمكن اخذ الكفارة
جبرا ممن وجب عليه بل هي مما يفتى به وكذا صدقة الفطر فلا يحصل بها انجاز المواعيد على الوجه سبيل
النفس واما مال الزكوة فامر اصلي اذ لا يخلو بلد من بلاد الاسلام عن اغنياء يجب عليهم الزكوة ويؤخذ
من ارباب الاموال جبرا فيصلح محلا لانجاز المواعيد التي من حقها ان تنجز لا محالة وبهذا خرج الجواب عن
الاعتراض الثاني اذ لا يؤخذ الزكوة من الاموال الباطنة جبرا على ان قولنا لا يحتمله مع اختلاف المواعيد
صادق على هذا التقدير ايضا فثبت الاذن بالاستبدال لثبوت دليله ولغا التعليل
لحكم شرعي جواب اشكال وهو ان يقال جواز الاستبدال لما ثبت بالنص فما فائدة التعليل اجاب
بان التعليل لحكم شرعي وهو صلاح المحل المنصوص عليه وهو الشاة للصرف الى الفقير بعد حكم النص
كون الشاة صالحة للتسليم اليه على صفة ان يصير حقا للفقير في حالة البقاء بعد ما وقع لله في الابتداء
فان قلت حكم النص ما ثبت بالنص وهذه الصلاحية للشاة كانت ثابتة قبل ثبوت هذا النص
قلت نحن ما عللنا لاثبات تلك الصلاحية الثابتة انما لكن لاثبات صلاحية جديدة ثبت بالنص وذلك لان المال
لما خرج الى الله على وجه الزكوة يمكن فيه نوع خبث عند ابتداء القبض الذي هو لله فان الله تعالى قال الم يعلموا ان الله
هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وقال الصدقة تقع في
كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير لصيرورته حرامة مطهرة قال الله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
بها ولهذا حرمت على بني هاشم قال يا بني هاشم ان الله حرم عليكم غسالة الناس فثبت به انها خبيثة
فالله لما امره بالصرف الى الفقير فقد احدث فيه صلاحية جديدة ضرورة حاجة الفقراء كما في الميتة جعلها حلالا
للتناول عند الضرورة بعد ما فسدت صلاحيتها بالموت ولهذا لا تحل للغني لعدم الحاجة وهذه الصلاحية
انما ثبت بالشرع اذ لم تكن هذه الصلاحية قبل شريعتنا بل الحكم في شرائع من قبلنا انها كانت تنزل نار
من السماء فتحرق المتقبل منها فعرفنا ان حكم النص شيئان احدهما وجوب الشاة وثانيهما صلاحيتها للصرف
الى الفقير ونحن نعلل الثاني منها فنقول لا شك ان هذه الصلاحية معلله بكون المحل ما لا متقوما لان
حاجة الفقير انما تندفع بالمتقوم لا بغير المتقوم ولا بنفس كونه شاة فعديناها تلك الصلاحية الى سائر الاموال
المتقومة لا بغير المتقوم ولا بنفس كونه شاة فعدينا تلك الصلاحية الى الاشتراك في علة الحكم مع بقاء حكم
النص في المنصوص عليه على حاله هذا غاية تقرير هذا الموضع لكن هنا اشكال وهو ان جواز الاستبدال
ان ثبت بالنص يكون التعليل لغوا على ان المعنى اذ لا يجوز التعليل اذا علم حكم الفرع بالنص ولئن لم يثبت به

ثبت التغيير ولا مخلص عنه الا بالتزام ما اخترنا من المذهب وهو ان ورود النقض
في الفروع لا يمنع التعليل اذا كان موافقا له والاول لم يقل احد من الراس ان التعليل
ليس للتعدية بل لبيان ان النص ليس يجري على ظاهره كما ظنه الخصم قال وهو نظير ما
قلنا اي هذا نظير جوابنا عن مسئلة التكبير انا لا نسلم ان حكم النص وجوب التكبير بعينه
عند الشروع في الصلوة بل الواجب تعظيم الله بكل عضو من البدن وهذا لان الصلوة
تعظيم الله بجميع الاعضاء الظاهرة فيتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم كالقيام
للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة الاعضاء الظاهرة من وجه
وكان المستحق استعماله فيما يحصل به التعظيم ما هو ثناء محض على الله فعين الشرع التكبير
لانه يصلح الة لجعل فعل اللسان تعظيما لا لانه هو المستحق بعينه فيصح التعليل لتعديته
بهذه الصلاحية الى ساير الاسماء واقامة غيره مقامه كما ان تعيين الحجر في قوله وليستنج بثلاثة
احجار غير مقصود لذاته بل لكونه الة للتطهير فيقوم مقامه المدر حيث يعمل عمله ولا يلزم
علينا الاذان حيث لا يتادى بلغة اخرى ولا بثناء آخر لان الركن ثمة ليس عمل اللسان بالثناء
على الله حتى انه لو تكلم به واخفاه لم يجز وان كان الثناء حاصلا بل الواجب اعلام الناس
لحضور الصلوة وذلك انما يحصل بكلمات مخصوصة عرفت اعلاما فلو تغيرت لم يبق اعلاما
فلا يحصل المقصود على انه روي عن ابي حنيفة انه يجوز ذلك ايضا والافطار جواب
عن الاشكال الخامس اي لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالوقاع بل بالافطار لانه جناية على الصوم
ولهذا اضيفت اليه فيقال كفارة الفطر والوقاع صالح للفطر والاكل والشرب يشاركانه
في كونهما الة للفطر فتجب الكفارة بهما كما تجب بالوقاع والواجب ازالة النجاسة
جواب عن الاعتراض السادس وتقريره انا لا نسلم ان الواجب استعمال الماء بعينه بل الواجب
ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مشتغلا بها حال اداء الصلوة والماء الة صالحة للازالة
فان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الماء ولو كان
استعماله واجبا لعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه الة صالحة حكم شرعي
لان الازالة لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته
باول الملاقاة لم يحصل الازالة اصلا ويبقى الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول فالحكم في تلك
الحالة بعدم تنجسه حكم شرعي فتعدينا هذا الحكم الى ساير ما يصلح الة كالخل وكل ما ينعصر بالعصر
فقد بقي حكم النص كما كان وهو كون الماء الة صالحة للتطهير كما كان قبله من غير تغيير ولا يلزم
الحدث وجه وروده انه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية الحاق غير الماء به بعلة الازالة فلتجز في النجاسة

في النجاسة الحكمية الالحاق بهذه العلة ايضا وقد انكرتم ذلك فيكون مناقضة منكم
اجاب عنه بانه لا يلزم علينا ذلك لان الحدث امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول
المعنى لطهارة المحل حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء
لا يفسده عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا ضرورة التطهير اذ الوضوء امر به لقوله ولكن
يريد ليطهركم والتطهير لا يتحقق الا في محل نجس والاحالة الى نجسه وزوال ماليته غالبا فلم يكن
ذلك دليل ثبوته عند استعمال ساير المايعات لا قياسا لفقد شرطه ولا دلالة لان ساير المايعات
ليس بنظير للماء لان الماء يوجد مباحا ولا يلزم من تنجسه وزوال ماليته عند الاستعمال حرج فاما
ساير المايعات فاموال لا توجد مباحا في الغالب فيلحقنا الحرج عند استعمالها للزوم تنجسه
وزوال ماليته فلا يدل ثبوت الحدث عند استعمال ما لا حرج فيه على ثبوته عند استعمال ما فيه
حرج لا يقال لا نسلم انه يلحقه عند استعمال ساير المايعات حرج لانه قد يرخص بذلك لانا نقول لو الحق
ساير المايعات بالماء لوجب عليه استعمالها عند فقدان الماء ولم يجز المصير الى التيمم وح يلزم
الاستعمال رضي او لا وفيه من الحرج ما لا يخفى والاعتراض عليه انه اذا لم يثبت الحدث الا عند
استعمال الماء ينبغي ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء وذلك خلاف الاجماع فاجاب عنه صاحب الكشف
بانا لا ننكر وجود المانع من اداء الصلوة في المحل فانه ثابت اجماعا ولكنا نقول انه لا يعتبر النجس
مزالا باستعمال المايع لان ازالته بالماء ثبت غير معقول ثم قال او نقول هو ثابت في حق المنع
عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المايع واذا لم يثبت في حقه بقي غير
طهور لتوقف الطهورية على الازالة وكان استعماله وعدم استعماله سواء وفي هذين الجوابين ضعف
يعرف بالتامل والجواب عنه ان مراده بقوله ثبت الحدث شرعا غير معقول عند استعمال
الماء اي عند الامر باستعماله ولا شك انه عند القصد الى صلوة كانت يخاطب باستعمال الماء وثبت
الحدث فلا يوصف لاداء الصلوة وفيه نظر لانه لما امر باستعمال الماء وثبت الحدث في المحل ينبغي
ان يزول بساير المايعات كالخبث ولا يلزم نقضا على هذا الجواب ان الوضوء لما كان تطهيرا حكميا
غير معقول المعنى ينبغي ان يشترط النية ليتحقق التعبد كما في التيمم اجاب بان ما لا يعقل صفة المحل
وهو اتصافه بالنجاسة عند الامر باستعمال الماء فاما الماء في كونه مزيلا اذا استعمل في المحل
معقول لانه مطهر بطبعه لانه خلق كذلك او مطهر على الاطلاق بالنص قال الله وانزلنا من السماء
ماء طهورا والنية من شرائط العمل فاذا كان الماء مطهرا بطبعه او بالنص يكون مطهرا في الحالين
اي حال اقتران النية وعدمه والمحلين اي محل الحدث والخبث لانه لما كان التطهير ذاتيا لم يكن
له اختصاص بمحل دون محل ولا بحالة دون حالة او لان النص سماه طهورا مطلقا فلو قلنا انه
طهور في حال دون حال لكان ذلك تقييدا للاطلاق وهو نسخ بخلاف التيمم فان استعماله تلويث وتغيير

والشرع انما كساه صفة الطهورية عند ارادة الصلوة واذا وجدت حدثت له صفة الطهورية
فالتحق بالماء فبعد ذلك لا احتاج الى النية ايضا قلت وفيه نظر لانه لو اريد انه مطهر بطبعه للخبث
فمسلم اما كونه مطهرا للحدث بطبعه فممنوع وبهذا تبين متصل بقوله بعد الوقوع لله بابتداء
اليد وجواب عن الاعتراض الثالث وتقريره انه لما ثبت ان الزكوة حق الله على الخلوص والمالك
فيها للفقير فى حالة البقاء ثم ان اللام فى قوله تع انما الصدقات لام العاقبة كما فى قوله فالتقطه آل فرعون
ليكون عدوا وحزنا اى يصير لهم بعاقبته فلا يكون اللام فيه للتمليك فيسقط الاعتراض المبنى على اولانه
اوجب الصرف اليهم يعنى سلمنا ان اللام للتمليك الا ان الله اثبت الملك لهم بعدما صار صدقة حيث
قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال التى وجب اداؤها للفقراء وذلك بعد الاداء الى الله
اى صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله بقبض الفقير نيابة عنه تع فلا يكون ملكا للفقير
قبل القبض حتى يجب الصرف الى الجميع بل يصير ملكا لهم بعد القبض فيكون الآية على هذا التحقيق
لبيان انهم مصارف للزكوة باعتبار الحاجة لا انهم مستحقون لما ورد عليه السياق ومنهم من يلمزك
فى الصدقات لانه سيق الآية للرد على من زعم فعلم انهم مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء المذكورة
فى النص اسباب الحاجة وهى الفقر والمسكنة وغيرهما وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة القبلة للصلوة وصار
كل صنف منهم بمنزلة الجزء من الكعبة فى حق الصلوة لشمول المعنى الواحد على جميعهم وهو الاستحقاق وقال
واما ركنه اعلم ان ركن الشئ جانبه الاقوى لغة قال الله تع او اوى الى ركن شديد وفى الاصطلاح ركن
الشئ ما يقوم به ذلك الشئ من التقوم اذ قوام الشئ بركنه لا من القيام والا يلزم ان يكون الفاعل ركنا
للفعل والجسم للعرض والموصوف للصفة وانه باطل بالاتفاق ولما لم يكن للقياس تقوم الا بالمعنى الذى هو
مناط الحكم كان ذلك ركنا له وانما سماه علما لان العلم ما يعلم به الشئ ولا يكون ما به والحكم فى المنصوص عليه
ثابت بالنص دون العلة عند المص كما هو اختيار مشايخ العراق والقاضى ابى زيد والشيخين وان كان الصحيح
ما ذهب اليه جمهور الاصوليين منهم الشيخ ابو منصور ان الحكم فى الاصل والفرع مضاف الى العلة اذ المراد
من العلة الباعث على شرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم
لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت اجماعا ولانهم يشترطون
فيها التاثير وذلك مما ينادى بانه ليس المراد منها الامارة المجردة ولما ذكرنا فى باب اسماء الشرايع
واليه اشار صاحب الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر فى ثبوت الحكم فى الاصل
من وجد مثله فى الفرع ثبت مثل ذلك الحكم فيه
المعنى الذى جعل علما على حكم النص من الاوصاف التى اشتمل عليه النص الوارد فى الاصل اما منصوصا او غير
منصوص كما فى المثل مما اشتمل عليه مع شرط ان يكون ذلك
صيغته كالمعنى المشتملة على عرف ان شاء الله تع
وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجود ذلك الضمير له وحكمه

وحكمه راجع الى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه او الى النص بمعنى المنصوص عليه وفى بوجوده راجع
الى الموصول والباء للسببية يعنى وجعل الفرع مماثلا للاصل فى حكمه بسبب وجود ذلك المعنى فى الفرع
وهذا القيد للاحتراز عن العلة القاصرة ولقائل ان يقول لا تقوم للقياس بدون العلة فكذا
لا تقوم له بدون الفرع فثمرة القياس فيكون خارجا عنه فالعلة ركن القياس لان ركن القياس
هو العلة فقوله ركن القياس ما جعل علما غير صحيح ولو اجيب عنه بانا سلمنا ان ركن القياس
اربعة لكن المص انما اعتبر العلة فى ركنية القياس لانها آخر الاوصاف اذ لا تتصور وجودها الا
بعد وجود الاصل وحكمه والفرع والحكم يضاف الى الوصف الاخير كالقدح المسكر او لانها هى المؤثرة
فى الحكم دون ما سواها لان الابحاث الآتية مبنية عليها بجعل كانها هو الركن ادعاء لكان ذلك غير
بعيد عن الصواب وجاز ان يكون وصفا لازما يعنى المعنى الذى جعل علما على حكم النص يجوز
ان يكون وصفا لازما للاصل غير منفك عنه كالثمنية جعلت علة الزكوة فى المضروب عند نا حتى اوجبنا
الزكوة فى الحلى لوجود تلك العلة فيه فان الذهب والفضة خلقا ثمنين للاشياء لا ينفك
عنهما هذا الوصف اصلا وجعلنا ان معنى علة للربوا فى القفيز او امرا عارضا منفكا عنه مثل تعليلنا
الربوا بالكيل فانه وصف عارض للحنطة والشعير لانه يختلف باختلاف عادات الناس فى الاماكن
والاوقات فيجوز ان يباعا وزنا وان يكون فردا اى يجوز ان يكون صفة واحدة ويجوز ان يكون عددا اى
مركبا من اوصاف يكون لكل واحد منها جزء العلة اذ لا يمتنع ان يقوم الدليل على علية الهيئة الاجتماعية
من تاثير او مناسبة او اخالة او غيرها وقال بعض الاصوليين ان التعليل بالوصف المركب باطل
محتجين بان العلية صفة زائدة عليه لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة وح ان قامت تلك العلية
لكل جزء منها لزم كون كل جزء علة وقيام العرض الواحد فى محال كثيرة وان قام بكل جزء جزء منها
انقسمت العلة فيكون لها نصف وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان معنى كون المجموع الاوصاف
علة هو ان الشرع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس تلك صفة لها
فضلا عن كونها صفة زائدة ولو سلم انها صفة لكنها ليست صفة وجودية فلا يستقيم التقسيم المذكور ومثالها
تعليلنا ربوا الفضل بالقدر والجنس وربوا النسيئة باحدهما قال وقد يكون فى النص يعنى يجوز ان يكون
ذلك المعنى مذكورا فى النص كالتعليل بانفجار الدم والطوف فى قوله عم انه دم عرق انفجر انها من الطوافين
والطوافات عليكم ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص وصيغته ولكنه يلزم ان يكون من ضروراته
فان رخصة السلم فى قوله عم ورخص فى السلم معلول باعدام العاقد اى بفقره وافلاسه وليس ذلك مذكورا
فى النص لان الاعدام معنى فى العاقد لا فى السلم لكنه من ضروراته لان العقد تقتضى عاقدا والاعدام صفته
فيكون بمنزلة الثابت بالنص فكذا فساد بيع الآبق معلل بعجز البائع عن تسليم المبيع ولا ذكر له
فى النص لكنه صفة البائع وهو ثابت فى النص ضرورة ان البيع لا يتقرر بدون البائع قال علماء [illegible]

بالسلم ملنا باطل لان السلم لا يعقل عنونا للتعذر ... ثبت لا مناقضة في المثال المذكور
فيكون ممثلا به على موطلب ان مغي فانه معلم لعدله حكما الى السلم الحال
حكما اي لجوز ان يكون ما جعل علما على حكم النص حكما شرعيا خلافا لقوم كقوله عم للخثعمية وقد يكون
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيه فقالت نعم قال عم فدين الله احق
علل لجواز الاداء الثابت بكونه دينا وهو حكم شرعي لانه عبارة عن الثابت في الذمة وذلك
بالوجوب وهو حكم شرعي فالنبي عم جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو القبول قال واختلفوا
في دلالة كون الوصف علة اعلم انه لا خلاف ان جميع الاوصاف لا تصلح علة اذ لا يوجد الا
في المنصوص علة فيؤدي الى سد باب القياس ولا يجوز ان يكون كل واحد منها علة الا ان
للمعلل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة بلا دليل لما فيه من رفع الابتلاء ولا خلاف
ايضا ان العلة تثبت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع كما ذكرنا امثلتها واما في دلالة كون
الوصف علة بغير النص والاجماع فقد اختلفوا فيه على قولين فقال اهل الطرد الدليل على
الوصف مجرد الاطراد اي وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع من غير
معنى يعقل من ملايمة وتاثير حتى لو بنى على ذلك الوصف نقيض ذلك الحكم لم يترجح في مسالك النظر مثاله
ما قالوا الخل مانع لا يبنى القنطرة على جنسه ولا ازال النجاسة به كالدهن فهذه علة مطردة
لا ينتقض عليها قالوا لان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية
فلا حاجة بنا الى معنى معقول يضاف وجود ذلك الشيء اليه كالمنارة للمسجد والميل للطريق قلنا
علل الشرع امارات بمعنى انها غير موجبة بذواتها بل بجعل الشارع اياها موجبة للحكم لانعقاد
الاجماع على الفرق من العلامة والعلة كما هي حقيقة وزاد بعضهم على ما ذكره الفريق الاول العدم
عند العدم مع جعل هؤلاء الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران دليل صحة العلية دون مجرد الاطراد
لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا فلا يدل بمجرده على العلية بل الدوران يغلب على الظن
علية المدار على الدائر والظن كاف في الاحكام وزاد بعضهم على الدوران قيام النص في الحالين
اي حال وجود الوصف وعدمه والحكم للنص ليعلم ان الحكم لم يوجد علته لا بصورته كتحتيم بابه الزهرا
فلا وجوب الوضوء فيها ريب على القيام الى الصلاة ولا علقت بالحدث دار الحكم معه وجودا
وعدما حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام المنصوص
عليه وهو الوجوب عند القيام الى الصلوة فالنص قايم في الحالين ولا حكم له فافهم وقال جمهور الفقهاء
من السلف والخلف لا يصير الوصف حجة الا بمعنى يعقل وذلك صلاحه ومناسبته للحكم

للحكم المنوط به بواسطة ملايمته للعلل المنقولة عن النبي عم وعن السلف بان لا يكون
ذلك الوصف نائيا عنه كجعل المحظور علة للعقوبة والعبادة مناطا للمثوبة فانهم
كانوا يعللون باوصاف ملايمة للاحكام غير نائية عنها وانما شرط الملايمة لان الاصل
شاهد والوصف المستنبط شهادته والشهادة مختصة بلفظ وهو اشهد فمتى اتى به يجب
القبول والا فلا فكذا القياس اذا اتى بوصف منقول عن السلف يجب القبول واذا اتى
بغيره فنظر ان كان في معناه يجب العمل به والا فلا ثم العدالة بظهور اثره في جنس الحكم
المعلل بالنص او الاجماع لان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين
حجة وما لا يحس فطريق معرفته الاستدلال باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا ترى
انا نتوصل الى معرفة الصانع باثار صنعه والى معرفة عدالة الشاهد وصدقه بظهور
اثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه فنستدل به على كونه مجانبا عن الكذب في
شهادته لكن لم يجز العمل به قبل الملايمة لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون
موافقا لما نقل عن الذين عرفوا احكام الشرع ببيانهم ويجوز بعدها لكن لا يجب العمل به
الا بعد العدالة كما في الشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته حتى
لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وبعد ظهور عدالته يجب العمل بشهادته فكذلك الوصف يجوز
العمل به اذا كان ملايما لكن لا يجب الا بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملايما يجوز ان لا يكون
علة لانه لا يكون علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيحتمل الرد مع الملايمة فلا بد من
العدالة وقال بعض اصحاب الشافعي اعلم ان الشافعي لا خلاف بيننا في اشتراط الملايمة
والعدالة وفي تفسير الملايمة لكنهم اختلفوا في تفسير العدالة فقال بعضهم عدالته بكون
مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة والقبول لان الاثر الذي شرطتم لا يحس ليعلم بالحس ولكنه
ما يعقل فكان طريق الوقوف عليه حكم القلب لانه المعتبر عند انقطاع الادلة الحسية كما
لو اشتبهت القبلة ولم يبق عليها دليل محسوس يجب العمل بما يقع في قلبه انه جهة الكعبة
ثم بعد الاخالة يعرض الوصف على الاصول ليكون الاحتياط الا بطريق الوجوب ليتحقق
سلامته عن المناقضة والمعارضة وعند هؤلاء لا يصح العمل به قبل العرض لانه بمجرده لا
يكون مخيلا وقال بعضهم الاخالة ليست بشيء بل عدالته بالعرض على الاصول بان يقابل
بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن المناقض والمعارض يعمل لا كالشاهد
يعرض على المزكين فان لم يجرحوه يجب العمل بشهادته والا فلا وادنى ذلك اصلان اذ لا انا به

للاعلى واقتدارا ان يرد من كل اثر لان يعتبر كالتي [illegible] قوله لا يصلح العمل
به مثل العرض ومثاله ما قال ان فتى من وجبت الزكوة في زرعه وجبت الزكوة في زرعه
ولهذا اوجبت الزكوة على الصبي قال ونظير ما قلنا بمعنى بيان ما قلنا ان الوصف
انما يصير حجة بالاثر ودليله قوله عم لفاطمة بنت حبيش حين سالته عن دم الاستحاضة
انها دم عرق انفجر توضأي لوقت كل وصلي فهذا اشارة منه عم الى احكام ثلثة وتعليل
لها باوصاف مؤثرة الاول وجوب الطهارة والثاني وجوب الصلوة والثالث الاكتفاء
لوقت الصلوة بطهارة واحدة اما وجوب الطهارة فعلله انها دم عرق له الانفجار اذ
الدم اسم علم اي غير مشتق للمايع النجس وهو تعليل بوصف لان انفجار الدم مؤثر في اثبات
النجاسة وللنجاسة اثر في ايجاب الطهارة قال الله وثيابك فطهر واما وجوب الصلوة
فلان دم الحيض انما اوجب سقوط الصلوة لانه عادة راتبة في بنات ادم خلقه الله في ارحامهن
بحيث لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو اوجبنا الصلوة عليهن لادى الى الحرج وما جعل الله عليكم في
الدين من حرج فاما دم الاستحاضة فدم عرق موجود بعارض علة فيهن فايجاب الصلوة معها
لا يؤدي الى الحرج فلم يعتبر عذرا واما الاكتفاء لوقت الصلوة فانه قال انها دم عرق انفجر اشارة
منه الى وصف مؤثر لان الانفجار عبارة عن السيلان الدائم فمع ذلك لو وجب عليها الطهارة
لكل حدث لبقيت مشغولة بطهارة ابدا لا تجد فراغا فلا يمكنها التفصي عن عهدة الواجب وللعجز
اثر في اسقاط النجاسة الا ترى ان طهارة البدن عن النجاسة سقطت اذا لم يجد المصلي ماء يغسلها
به وفي (عم) الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين عليكم فقد علل سقوط النجاسة بوصف
مؤثر وهو الطوف لانها لما كانت من الطوافين علينا لا يمكننا الاحتراز عن سورها الا بحرج
عظيم والحرج مدفوع بالنص فسقط اعتبار النجاسة ضرورة دفع الحرج وهذا وصف مؤثر قد
ظهر اثره في الكتاب قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم
الا ترى ان من اضطر الى اكل الميتة او الدم فانه سقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم
ولا غسل اليد لمكان الضرورة ثم رسول الله ما علل في هذه المواضع بمطلق وصف جامع بين
الاصل والفرع بل باوصاف مؤثرة كما بينا مع ان قوله حجة يجب علينا اتباعه سواء عقلنا
المعنى منه او لم نعقل لانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اشارة وتنبيها منه الى
ان الوصف انما يصير حجة بالتأثير وما يوجد منا من العلل المستنبطة بآرائنا يدخله السهو
والغلط فاولى ان يكون مؤثرا حتى يترجح جانب الصواب فظهر ان التعليل بالتأثير دأب الانبياء
اللهم اجعلنا متمسكين بعروتهم متبعين بسنتهم ولان التعليل بكل وصف اي وصف

شاء من الاوصاف باطل لان باب القياس مبني على الابتلاء لان الله تعالى كان
قادرا على التنصيص بكل حكم لكونه من جملة الممكنات لكنه فوض بعض الاحكام الى
استنباط المجتهدين بقوة قرائحهم لينالوا بالاجتهاد الثواب من الله يوم التناد
فلو جاز التعليل بكل وصف لكان المجتهد وغيره فيه سواء فيسقط معنى الابتلاء فلا بد
من دليل اخر يميز بين كون الوصف شرطا وبين كونه علة ومجرد الاطراد لا يميز لانه قد يكون
اتفاقا قوله وكذا العدم جواب عما قال الفريق الثاني انا سلمنا ان الوجود قد يكون
اتفاقا لكن لما عدم عند عدمه علم ان الوجود عنده ما كان اتفاقا وكان دليلا على
كونه علة اجابه بان العدم عند العدم لا يدل على العلية ايضا لان الشرط يرادف الوصف
في عدم الحكم عند عدمه الا ترى ان الحول شرط وعند عدمه وجوب الزكوة معه وجودا
وعدما ولقائل ان يقول لهم ان يقولوا انا ندعي افادته ظن علية المدار للدوران الا ان يكون
هناك دليل اخر يدل على عدم العلية فلا يرد ما ذكرت والتحقيق ان مجرد الاحتمال
لا ينافي ظن العلية وجواز العمل به كما في غيره من الصور ويؤيده اتفاق الفريقين على
اعتبار الدوران في الاحكام العقلية والحسية لا يقال الحكم قد يثبت بعلة اخرى فلا يصح
ان يكون عدمه شرطا للعلية لانا نقول نحن لا ندعي ان دليل العلية منحصر في الدوران بل
نقول انه قد يصح دليلا على العلية فيسقط ما ذكرت واما شرط قيام النص في الحالين
ولا حكم له فباطل لما مر ان من شرط صحة التعليل ان لا يكون ذلك التعليل مبطلا
لحكم النص فاستحال ان يكون ابطال النص من شرط صحته والا لعاد الامر على موضوعه
بالنقض واستدلالهم باية الوضوء فاسد لانا لا نسلم ان الحدث علة لوجوب الوضوء بل
العلة هي ارادة الصلوة والحدث شرط ولئن سلمنا علية الحدث لكن لا نسلم ان الحدث
ثابت بالتعليل بل ثبت بقوله اذا قمتم الى الصلوة اي من مضاجعكم والقيام من المضجع
كناية عن النوم والنوم دليل الحدث فيكون معنى الاية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون
ولكن سقط ذكر الحدث للايجاز على ما هو عادة اهل اللسان في اسقاط بعض الالفاظ اذا كان
في الباقي دليل عليه فمعنى المذكور هنا دليل على هذا المحذوف وهو قوله ولكن يريد ليطهركم
وان كنتم جنبا فاطهروا ويؤيده ان ظاهر الاية يقتضي وجوب الوضوء عند كل صلوة بل عند
كل ركعة وهو خلاف الاجماع او ثبت الحدث في الوضوء بدلالة ذكره في بدله وهو التيمم قال
الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا فاعلم ان النص

في البدل نص في الاصل اذ البدل انما يجب عند عدم الاصل بما يجب به الاصل فعلم
بما ذكرنا ان شرطية الحدث او عليته اما ثبتت بدلالة النص لا بالتعليل
الذي يتمسك به في الاقيسة ثلاثة انواع ووجه الحصر ان الوصف الصالح وهو ما لو عرض
على العقول تلقته بالقبول اما ان ظهر اثره بالنص او بالاجماع اولا والقسم الثاني
اما ان ظهر الغاؤه اولا والتعليل بالاول باطل اتفاقا والثاني جائز مع ضعف وهو
الذي سماه البعض المناسب وجعله النوع الثالث والقسم الاول اما ان ظهر اثر عين ذلك
الوصف في عين ذلك الحكم المدعا تعديته وهذا هو النوع الاول او ظهر اثر عين ذلك الوصف
في جنس ذلك الحكم المدعا تعديته وهذا هو النوع الثاني والمراد من العين هاهنا النوع ومن
الجنس الجنس القريب منه وههنا نوعان آخران اهملهما البعض احدهما ما ظهر بالنص او
الاجماع اعتبار جنس الوصف في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المنكثرة بعذر
الاغماء فانه جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عين هذا الحكم باعتبار هذا الحكم
باعتبار العذر الحرج فانه جمعهما وثانيهما ما ظهر اعتبار جنسه في جنس ذلك الحكم مثاله ما قال
علي كرم الله وجهه في ان الشارب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون
سوطا في كتاب الله فانه اقام الشرب مقام القذف اقامه لسبب الشيء مقامه قياسا على
اقامة الخلوة بالمراة الاجنبية مقام وطئها في الحرمة فان قلت لعل هذين النوعين لكونهما
مردودين عند القايسين قلنا ليس الامر كذلك فقد ذكر في المحصول ان القايسين اجمعوا
على قبول هذه الانواع الاربعة وكيف يحتمل الرد مع ان السلف قد اعتبروه كما في الامثلة
التي ذكرناها وفي غيرها اما لا يجب لا تقال خود الملقى ما ظهر اثره مطلق فيحمل على ظهور
اثر عينه او جنسه وح يتناول الانواع الاربعة لان حصره في الانواع الثلاثة لا دليل على حمله
على ذلك كقولنا في الثيب الصغيرة اشارة الى مثال النوع الاول وتقريره ما قال
علماؤنا في الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية على نفسها في الانكاح قياسا
على البكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم الذي ادعا
تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع ولو قلنا هذه صغيرة فيثبت الولاية على نفسها
قياسا على ثبوت الولاية على مالها كان من النوع الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية
على المال لا عينه ولو قسنا الفارة والحية على الهرة في سقوط النجاسة عن سورها بعلة الطوف
كان من النوع الاول لانه ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الطوف في عين الحكم المدعا تعديته وهو
سقوط النجاسة بالنص ولو قسناهما اي الفارة والحية في سقوط حرج النجاسة على سقوط

ثم الوصف

سقوط حرج الاستيذان فيما ملكت ايماننا بعلة الطوف علينا كان من النوع الثاني لان
حرج الاستيذان جنس حرج النجاسة لا عينه   وحكم النوع الاول ان لا يبطل بالفرق
لان غاية الامر ان نقول ان يدل لي ان العلة في الاصل ما ذكر ولكن العلة عنه كذا ولم يوجد في الفرع
وهذا لا يفيد بطلان علية الوصف الذي ادعاه المعلل علة في الاصل لجواز ترادف العلل على
معلول واحد وهذا النوع من التعليل قريب من الالهام بل هو هو اذ لا يبقى بين الاصل والفرع
مباينة الا في تعدد المحل فانه لما ثبت ان علة سقوط النجاسة في الهرة الطوف ثبت سقوط النجاسة
من الفارة بادنى تامل ولهذا اقربه منكروا القياس وكان هذا اقوى وجوه الاقيسة فيتقدم عند
التعارض على ساير انواعها والنوع الثاني هو ما ظهر في جنس الحكم يبطل بالفرق بان نقول ان لل
تاثير الصغر في الولاية على المال فوق تاثيره في الولاية على النفس فتبين ذلك بان المال مهان متبذل
خسيس والنفس معلوم متبذل شريف فلا يلزم من كون الصغر موثرا في الولاية على الشيء الخسيس
كونه موثرا في الولاية على النفس الشريف وهذا النوع من المفارقة هو الصحيح اذ المفارقة بين جنس
وجنس تفيد زيادة التاثير غير بعيد بخلاف المفارقة بين المحل والمحل كما في النوع الاول بل لا يصح
المفارقة الا بهذا الطريق لان جملة ما يلوح من الفروق ثلثة انواع الاول بان الزيادة
ما ثير الوصف المشترك في حكم الاصل والثاني بيان وصف اخر هو علة في الاصل لا توجد
في الفرع والثالث بيان زيادة مصالح الحكم في الاصل من غير ان يثبت زيادة ما ثير هذا الوصف
بان نقول تعليق الحكم في الاصل على هذا الوصف يتضمن مصالح ازيد من المصالح التي يتضمنها
التعليق في الفرع فالنوع الاول هو الفرق الصحيح كما بينا والثاني ليس بمفارقة حقيقة بل
هو من قبيل الممانعة في الوصف مع اسناد المنع الى بيان وصف اخر هو علة عنده بيان
ذلك ان المعلل اذا ادعى مثلا ان العلة في الولاية على البكر الصغيرة هي الصغر فيقول السايل
لا نسلم ان العلة الصغر بل العلة البكارة عندي وهذا هو الممانعة في الوصف بعينه مع ذكر
السند والنوع الثالث من انواع الفروق فاسد هاهنا لان المانع من القول بكون الوصف علة
في الفرع منحصر في احد الامرين وهو اما زيادة تاثير هذا الوصف في حكم الاصل او انضمام وصف
اخر اليه في الاصل ليكون الكل علة تامة في الاصل ويكون ذلك منفردا في الفرع فلا يوجد العلة
لانه لو انتفيا اصلا لم ينضم الى هذا الوصف شيء اخر ليتم به العلة لانه خلاف المفروض فح يكون
هذا الوصف علة في الاصل بانفراده ولما ثبت انه علة في الاصل ثبت انه مطلق الرجحان الثابت
في الاصل متعلق زيادة المصالح لم يكن مانعا من كونه علة في الفرع والا لما انعقد علة في الاصل ايضا
لامتناع التعليل بالعلة القاصرة عندنا وح يكون تاثيره في الفرع كتاثيره في الاصل فيثبت الاتحاد

المنحرج
اثره ح

في العدم والحكم ويبطل هذا النوع من المفارقة واما النوع الثالث فهو اضعف وجوه الاقيسة
افعل التفضيل في قوله اضعف وجوه الاقيسة من قبيل قولهم اعدل بني مروان لان النوعين
الاولين لا ضعف فيهما وهو القياس بالوصف المناسب للحكم بان وجد المعلل في الاصل
وصفا مناسبا يوجب الحكم ويعاضده ولا يعبر عنه عند تجريد النظر اليه وتعقليه من ساير
الاوصاف المؤثرة فيضيف الحكم اليه لمناسبته له من غير شهادة الاصل له بكونه علة
لان مجرد المناسبة يفيد ظن علية لان الله تعالى شرع الاحكام معللة بمصالح العباد باتفاق الفقهاء
والمراد بشهادة الاصل ظهور اثره على الوجوه التي مر ذكرها وهذا النوع من القياس
ضعيف لانه ان جاز العمل به لكنه لا يصلح الزاما على الغير لاحتمال كونه مردودا في نفس الامر
فلا يصلح حجة على الغير كشهادة مستور الحال ولضعفه يبطل بالفرق المناسب وهو بيان
وصف اخر في الاصل مساو له في المناسبة او اشد تناسبا منه كما اذا راينا انسانا غير سفيه
اعطى فقيرا درهما يغلب على ظننا انه انما اعطاه لفقره ونضيف الاعطاء اليه ما لم يقم دليل
على خلافه لان الفقر مما يقتضي الاحسان اليه ثم لو تاملنا وظهر انه مديون الفقير او قريب
له لا نضيف ذلك الى فقره بل الى غيره من كونه مديونا او قريبا له لانهما يساويانه في المناسبة
او الى المركب من الفقر والقرابة لانه اشد تناسبا منه فان قيل كان ينبغي ان لا يبطل
القياس بالمناسب بالفرق كما لا يبطل به القياس بالمؤثر قلت ظن علية الوصف المناسب
انما يحصل عند انتفاء وصف اخر يساويه في التناسب او يفوقه فيه فعند ظهور وصف
اخر منه يبطل تلك الصفة لا يبقى الظن فيبطل به كلام المعلل بخلاف الوصف المؤثر فان ظن عليته
انما يثبت بالتاثير لا بشرط نفي اخر فلا يمنع بقاء ظهور وصف اخر فيه فلا يبطل به كلام
المعلل قال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها قدمنا على القياس الاستحسان
الذي هو القياس الخفي اعلم ان القياس جلي وهو ما سبق اليه الافهام وخفي وهو
ما يكون بخلافه ويسمى الاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان
وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع
والضرورة كما نبينه لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس
الخفي ثم الاستحسان حجة عندنا وعند الحنابلة وقد انكره بعض الفقهاء وقالوا حجج الشرع
الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرفه احد من حملة الشرع حجة
سوى ابي حنيفة واصحابه رح وقالوا ايضا انه اثبات الحكم بمجرد اتباع الهوى والشهوة لان الالفاظ

لان اللفظ لا ينبئ عنه فكان معنى قولكم انا تركنا القياس بالاستحسان انا تركنا العمل بما هو حجة
شرعية وعملنا بما هو هوى وشهوة ولانكم ان اردتم ترك القياس الذي هو حجة شرعية فالحجة الشرعية
حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان اردتم القياس الباطل شرعا فالباطل لا يسوغ ذكره
على انكم ذكرتم في كتبكم في بعض المواضع انا اخذنا بالقياس وتركنا الاستحسان فكيف يجوزون
الاخذ بالباطل ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع اما معنى الاستحسان لغة
هو عد الشيء واعتقاد الشيء حسنا يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا واصطلاحا اسم
لدليل من الادلة الاربعة يعارض القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى منه سموه بذلك لانه
في الغالب يكون اقوى من القياس الجلي فيكون قياسا مستحسنا قال الله تعالى فبشر عبادي
الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه والظاهر المراد به فالخصم اما ان انكر التسمية فلا مشاحة
في الاصطلاحات ومثيره التمييز بين حجة وحجة وان انكر كونه حجة فباطل ايضا لانا بينا انه
انه واحد من الادلة الاربعة المتفق على قبولها وليس عملا بالهوى والشهوة وقد قال الشافعي
في المتعة استحسن ان يكون ثلثين درهما وفي الشفعة استحسن ان [illegible] للشفيع
الى ثلثة ايام وذكر في [illegible] وضع المصحف في حجر الجنب عند التحليف استحسن ان [illegible]
ومالك ابن انس ذكر لفظ الاستحسان في كتابه في مواضع اذا عرفت هذا فنقول لما كانت العبرة
عندنا بالقوة الاثر دون الظهور قدمنا على القياس الجلي الذي ظهر اثره وخفي فساده الاستحسان
الذي قوي اثره وان كان خفيا كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم بجامع
السبعية وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما يستويان في نجاسة اللحم فيستويان في نجاسة السؤر وطاهر
استحسانا لان السبع قد ثبت حرمة لحمه والتحريم لا للكرامة مع صلاحية الغذاء اية النجاسة فيكون
لعابه نجسا متولدا من لحمه وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب بلعابه فيتنجس سؤره ضرورة لمخالطة
لعابه الماء واما سباع الطير فياخذ الماء بمنقاره ثم يبتلعه والمنقار طاهر بذاته لانه عظم جاف
والعظم من الميت طاهر فمن الحي اولى فلا يخالط الماء الا ملاقاة فلا يفيد نجاسة فيبقى طاهرا فصار هذا
الاستحسان وان كان خفي الاثر اقوى من ذلك القياس وان كان ظاهر الاثر لان تاثير ملاقاة الطاهر
الطاهر في تبقيته طاهرا اشد من تاثير السبعية في اثبات النجاسة وكذلك قدمنا القياس الذي ظهر
فساده لقوة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي جهة فساده لانه لا عبرة للظاهر
لظهوره ولا للباطن ببطونه وانما العبرة لقوة الاثر في مضمونه فيسقط ضعف الاثر بمقابلة قوي
الاثر ظاهرا كان او خفيا فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها
والاعراض عن طلب الدنيا لقوة اثر العقبى من حيث الدوام والصفاء وضعف اثر الدنيا من حيث

الكدورة والعنا والبلاء فاذا علي به لو كانت الدنيا من ذهب فان والعقبى من خزف باق لكان
الواجب على العاقل ان يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني فكيف والامر بالعكس وكذا
يرجح العقل وان كان باطنا لقوة اثره على البصر وان كان ظاهرا مثاله من تلا آية السجدة
في صلوته وركع ناويا سجدة التلاوة ركوعا غير ركوع الصلوة او ركوع الصلوة اذا لم يتخلل
بينهما فاصل وهو مقدار ثلاث آيات يجزيه عن السجدة قياسا وبه اخذ علماؤنا وفي الاستحسان
لا يجزيه وهو قول الشافعي ووجه القياس ان الركوع اطلق على السجود في قوله تعالى وخر راكعا
واناب اي سجدا لان الخرور هو السقوط على الوجه واطلاق اسم الشيء على آخر انما يكون بعد ثبوت
التشابه بينهما والمشابهة بالخضوع والمتشابه فيه يسقط الواجب عنه بالركوع قياسا على
سقوطها بالسجود بجامع الخضوع وفي كلام المص تسامح لا يخفى لانه يشعر ان جواز الركوع ثبت بظاهر
النص مع انه لا يكون من باب القياس في شيء ولكن الوجه ما ذكرنا وتصحيحه ان يقال المقيس عليه محذوف
والتعليل بالنص لبيان الجامع لا لثبوت الركوع به وان كان ظاهر قوله ورد به اباه وفي الاستحسان
ان الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا لله واسجد واقترب السجدة على من تلاها السجدة على
من سمعها والركوع خلافه اي غيره حقيقة فلا يتادى السجود به الا يرى ان الركوع في الصلوة
لا ينوب عن سجود الصلوة فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة اولى اذ المناسبة بينهما اكثر لكونهما
ركني الصلوة وموجبي حرمة واحدة وايضا لا يتادى سجود التلاوة بالركوع خارج الصلوة
مع انه غير مستحق بجهة اخرى فركوع الصلوة الذي هو مستحق بجهة اخرى اولى ان لا ينوب والاخذ
ان مخالفة الركوع السجود لما اثر ظاهر وان لا يتادى المأمور به باتيان ما يخالفه ففسد وجه
القياس لان كل قياس يؤدي الى تغيير حكم النص باطل لكن القياس هنا مع هذا اولى بالعمل
بسبب قوة اثره الباطن والاستحسان متروك العمل لفساده الباطن بيانه ان السجود عند
التلاوة لم يجب قربة مقصودة اي لم يجب قربة لعينه حتى لا يلزم بالنذر كما لا يلزم الطهارة به
وانما المقصود اظهار التواضع عند سماع التلاوة مخالفة للمتكبرين وموافقة فيما نفعله للمقربين
كما علم ذلك من النصوص الواردة في مواضع السجدة والركوع الصلوتي يصلح تواضعا كالسجود
فيكفي عند التلاوة بخلاف سجود الصلوة فانه مقصود بنفسه كالركوع بقوله اركعوا واسجدوا
فلا ينوب احدهما عن الآخر وبخلاف الركوع خارج الصلوة فانه ليس بعبادة فلا ينوب عن
سجدة التلاوة فعلم ان القياس له فساد ظاهر واثر باطن والاستحسان له اثر ظاهر وفساد باطن
وهو جعل ما هو غير مقصود مقصودا فاعترض عليه بانا لا نسلم ان السجود لا يلزم بالنذر سلمنا
ذلك لكن الكلام في سجود التلاوة وهو مما يلزم بالنذر فقد نقل الامام الزاهد صاحب القنية

في التنبيه عن صلوة الجلابي ان من نذر سجود التلاوة يجب عليه الوفاء بالمنذور وايضا لا نسلم
ان المقصود مطلق التواضع لم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع المخصوص بالسجود الذي هو
غاية التواضع والتذلل وايضا هو مشترك بينه وبين سجود الصلوة وركوعها بان كل واحد منهما
مقصود للتنصيص عليه ليس بفرق لكونه قدرا مشتركا والجواب عن الاول ان الروايات
ناطقة به على قول ابي حنيفة فلا وجه لمنعه كلامنا في سجود التلاوة وهو مما يلتزم بالنذر
قلنا بعد التسليم ليس المنظور اليه في هذا الباب الفعل المقيد بل المطلق من حيث هو نظر
فيه ان وجب بالنذر يستدل به على ان النوع عبادة مقصودة بنفسه كمطلق الصلوة والصوم
لما وجب بالنذر يستدل به على ان صلوة الفجر وصوم رمضان عبادة مقصودة بنفسها وان
لم يجب بالنذر كمطلق الطهارة يستدل به على ان الطهارة الواجبة للصلوة غير مقصودة
لذاتها وهنا مطلق السجود لما لم يجب بالنذر ان السجود الواجب للتلاوة لا يكون مقصودا بنفسه
وهو المطلوب والجواب عن الثاني ان النصوص المذكورة في مواضع السجدة هو قوله وهم لا يستكبرون
ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته فان استكبروا فالذين عند ربك يدل على ان المقصود
المخالفة باظهار التواضع وعن الثالث ان حاصل الكلام ان ركوع الصلوة وسجودها مأمور بهما على الجمع
كما نطق به النص فالقول بالنيابة يخل بالجمع المأمور به بخلاف سجود التلاوة مع ركوع الصلوة فانه لم يؤمر
بالجمع بينهما لمحل النيابة وبعد التقرير هذا الموضع وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان اطلاق اسم الشيء
على آخر بالمجاز لا يقتضي ان يقوم الاول مقام الثاني في حكم شرعي كالاسد للشجاع والحمار للبليد والركوع للصلوة
في قوله واركعوا مع الراكعين على انه قد سبق ان طريق الاستعارة غير طريق القياس لان الاول يصح مع علاقة ما
والثاني يتوقف على الصلاح والعدالة فاين احدهما من الآخر واما ثانيا فلانه لو صح ان يكون طريق
الاستعارة طريق القياس لصح ان ينوب الركوع عنه خارج الصلوة ايضا لثبوت العلاقة بين مطلق الركوع
والسجود لان المستعار في النص مطلق الركوع لا الركوع الذي هو عبادة واما ثالثا فلان البحث في تقديم الجلي
على المستحسن بالقياس الخفي ووجوب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن بالنص فلا يصلح
مثالا له على انا لا نسلم ان وجه الاستحسان اخفى من وجه القياس بل الامر بالعكس بيانه ان وجه الاستحسان يتوقف
على تصور ان النص ورد بالسجود والركوع غيره ووجه القياس يتوقف على هذا وعلى ان الركوع اطلق على
السجود في الآية مجازا والاطلاق بطريق التجوز يعتمد العلاقة وعلى ان تلك هو الخضوع وعلى ان تلك العلاقة
تصلح مناطا للامر بالسجود وذلك المناط كائن في الركوع فيصلح لان يكون مقام السجود ولا شك ان ما كان
موقوفا على مقدمات اقل يكون اجلى عند العقل مما كان موقوفا على مقدمات اكثر ولهذا قيل
العلم اجلى عند العقل من المنعى واما رابعا فلانا ان القياس رجح على الاستحسان لقوة فيه بل على آخر
انضم الى القياس فصار المجموع راجحا على الاستحسان والاولى ان يعرض عن هذه التكلفات صفحا ويقال

ظاهر النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجده يدل على ان المقصود مجرد مخالفة
المتكبرين باظهار التواضع لله تعالى بدليل جريان التداخل فيه والركوع في الصلاة يصلح
للتواضع فيقع بحتاؤه كاداء القيمة في باب الزكوة وكذا لو ادعى رجلان ارتهان عين في
يد رجل يقول لكل واحد منهما للذي اليد رهنتني هذا العين بدين لي عليك وقبضته منك
واقاما البينة على ما ادعيا ففي الاستحسان يقضي بانه مرهون عندهما كانهما ارتهناه جملة لانه
متى جهل التاريخ صار كانهما وقعا معا في حالة وكانه رهنه منهما كما اذا ادعيا تلقي الملك شراء
من رجل واقاما البينة فانه يجعل في الحكم كانه باع منهما جملة حتى يقضي بينهما نصفين وفي القياس
تتهاتر البينتان لتعذر القضاء لكل واحد منهما بالنصف لانه يؤدي الى الشيوع وانه مانع صحة
الرهن وبالكل لكل واحد منهما اذ المحل يضيق عن ذلك لاستحالة ان يكون العين الواحد كله
رهنا لهذا وكله رهنا لذلك في حالة واحدة وبكله لواحد بعينه لعدم الاولوية فتعين التهاتر
فكان يجب التعرض لابطال الشق الاخير لتثبت المطلوب وقد اهمله المصنف وللقائل ان يمنع
الشق الثاني ويقول لا نم استحالة ذلك فانه اذا ارتهنا عينا واحدا من رجل صفقة يجوز الرهن
ويكون رهنا عند كل واحد منهما بتمامه فاجاب عنه صاحب الهداية بان العمل على هذا الوجه
عمل على خلاف ما اقتضته الحجة لان كل واحد منهما اثبت ببينته حبسا ويكون وسيلة الى مثله
في الاستيفاء وبهذا القضاء يثبت حبس يكون وسيلة الى الشطر في الاستيفاء وليس هذا عملا على
وفق الحجة وليس هذا انتقالا من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وذلك انقطاع عند ذوي
التحقيق على انا لا نم ان هذا عمل على خلاف ما اقتضته الحجة لان مقتضاها ان يكون العين رهنا
عند كل واحد منهما كله وهذا عمل بالحجتين من وجه فيكون اولى من ابطالهما من كل وجه كما اذا
ادعى الرجلان كل واحد منهما ان هذا العين له واتى ما يسعه فانهما يتقضى بينهما لذلك قال وانما اخذنا
بالقياس وتركنا الاستحسان لقوة اثره المستتر وهو ان كل واحد منهما يثبت الحق لنفسه على
حدة ولم يرض بمزاحمة الاخر في حق الحبس والعمل بهذا الوجه غير ممكن بخلاف ارتهانهما معا من رجل
لان هناك العقد من جانب الراهن واحد فيمكن اثبات موجب العقد متحدا في المحل ورد عليه
انه لم يرض كل واحد منهما بمزاحمة الاخر فلان لا يرضى ببطلان حقه في الحبس بالكلية اولى وهذا فساد
قوي مستتر وايضا لو جعل وجه الاستحسان قياسا ووجه القياس استحسانا لكان اقرب الى
الصواب لوجود الاصل والفرع في وجه الاستحسان دون وجه القياس بل هو مركب من العلل المستنبطة
من النصوص وهذا يسمى عللا شرعية لا قياسا ولان ما جعله اصلا ما جعله وجه القياس يعرف
بالتامل وهذا قسم عز وجوده اي القياس يرجح على الاستحسان لقوة اثره الباطن تقليل الوجود فلانه

مثل انه لم يوجد الا في ست مسائل او سبع واما الاول وهو تقديم الاستحسان لقوة اثره على
القياس فاكثر من ان يحصى واظهر من ان يخفى قال ثم المستحسن اعلم ان الاستحسان اربعة انواع
احدها المستحسن بالقياس الخفي كما مر وثانيها المستحسن بالاثر اي النص مثل السلم فان
القياس يابى جوازه لان المعقود عليه معدوم عند العقد والعقد لا ينعقد بدون محله الا انه
ترك القياس بالاثر وهو قول الراوي ورخص في السلم فان قيل هذا تخصيص العام وهو قوله
لا تبع ما ليس عندك لا ترك القياس به قلنا سلمنا كونه تخصيصا له لكنه مع ذلك ترك موجب
قياس السلم على ساير البياعات بهذا الاثر وثالثها المستحسن بالاجماع مثل جواز الاستصناع
فيما ظهر فيه تعامل الناس من غير نكير والقياس يابى جوازه لانه بيع عين يعمله في المستقبل وبيع
الشيء انما يجوز بعد وجوده حقيقة لكنهم استحسنوا ترك هذا القياس بالاجماع الثابت بتعامل الناس
من غير نكير اذ الاجماع فوق القياس لا يقال الاجماع عارض العام وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك
فخصصه لا انه عارض القياس لانا نقول قد مر الجواب عنه ورابعها المستحسن بالضرورة مثل
طهارة الحياض والاواني فالقياس الظاهر يابى طهارتها بعد تنجسها لان خروج بعض الماء من
الحوض لا يوثر في طهارة الباقي وكذا الماء يتنجس بملاقاة الدلو النجس والنجس لا يفيد الطهارة لكنهم
استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة تاثير في سقوط
التكليف بالكتاب والسنة والاجماع فصار القياس في الحقيقة متروكا بها وهذه الانواع الثلثة
لا يجوز تعدية احكامها لان الحكم فيها معدول به عن سنن القياس ومن شرط صحة التعدية ان لا يكون
الحكم معدولا به عن القياس لما مر وانما يجوز تعدية الحكم المستحسن بالقياس الخفي لانه وان اختص باسم
الاستحسان لكنه قياس شرعي حقيقة فيصح تعدية حكمه الاترى ان الاختلاف في الثمن اي اذا اختلف
البايع والمشتري في مقدار الثمن قبل قبض المبيع فالقياس يقتضي ان يكون القول قول المشتري مع
يمينه لان البايع يدعي عليه زيادة الثمن وهو ينكر واليمين في جانب المنكر كما في ساير الخصومات
وفي الاستحسان اي القياس الخفي يجب على البايع كالمشتري وجوب التسليم عليه بذلك فهذا
انكار لا يعرف الا بعرف تامل والاول يعرف ببديهة الراي فاستحسنوا العمل بالانكارين جميعا
وهذا حكم اي حكم هذا الاستحسان وهو التحالف لكونه قياسا خفيا متعدي الى الوارثين
يعني وارث البايع والمشتري اذا اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع تحالفا كما اذا اختلف المورثان
وكذا اذا اختلفا في الاجرة في الاجارة قبل استيفاء المعقود عليه فانهما يتحالفان ويترادان العقد
فاما بعد القبض المبيع فلم يجب يمين البايع عند قيام السلعة الا بالاثر عند ابي حنيفة وابي يوسف وهو
قوله اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا بخلاف القياس لان المشتري لا يدعي

على البايع شيا اذ المبيع مسلم اليه ولم يصح تفويته الى الزوائد بعد قبض المبيع والاجارة بعد
استيفاء المعقود عليه وان علل لم لا يجوز ان يحمل هذا الاثر على ما قبل القبض بدليل قوله البينة
على المدعي واليمين على من انكر قلنا المراد من التراد ان كان رد الماخوذ فظاهر ان ذلك
لا يكون الا بعد القبض وان كان المراد رد العقد وفسخه فكذلك لانه لو لم يحمل على ما بعد القبض للغا
قوله والسلعة قايمة اذ هلاك المبيع قبل القبض يوجب فسخ العقد فلا يتصور فيه الاختلاف
بجريان الاختلاف الموجب للتحالف يدل على قيام المبيع فيكون التقييد بقيام السلعة بعد ذكر الاختلاف
لغوا قال ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي الى جواز تخصيص
العلة وزعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلا بانهم قالوا بالاستحسان وليس الاستحسان الا تخصيص
العلة لان معنى تخصيص العلة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة في بعض الصور لمانع والاستحسان بهذه الصفة
فان حكم القياس انتفى في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فاجاب المص بان الاستحسان ليس من باب
تخصيص العلة بان تكون العلة علة ويتخلف الحكم عنها لمانع بل الحكم انما ينعدم في تلك الصورة لعدم علتها
لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق الوصف علة لان دليل الاستحسان اذا كان نصا فلا اعتبار
لعلة القياس في مقابلته اذ من شرط صحة التعليل عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل الكتاب والسنة
في ايجاب الحكم فكان اقوى من العلة والضعيف في مقابلة القوي معدوم حكما وكذا ان كان ضرورة لان اعتبار
الضرورة بالاجماع وكذا ان كان قياسا خفيا لكونه اقوى من القياس الجلي والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة
العدم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن الاستحسان من باب تخصيص العلة
كما ظن فالحاصل ان عدم المانع شرط العلة او شطرها قال وكذلك نقول في ساير العلل المؤثرة اي مثل قولنا
في القياس مع الاستحسان من ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة نقول في ساير العلل المؤثرة اذا تخلف
عنها احكامها في بعض المواضع وبيان ذلك في الصايم الناسي اذا صب الماء في حلقه انه يفسد صومه لفوات
ركن الصوم وهو الامساك لوصول الماء الى جوفه ووصول الماء الى الجوف وصف مؤثر في بطلان الصوم ولم
على الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات ركنه حقيقة فمن اجاز تخصيص العلة قال امتنع تاثير هذا التعليل
في صورة النسيان لمانع وهو الاثر مع قيام العلة قلنا نحن انعدم الحكم فيه لعدم العلة فيه فانها عدمت
لعدم معنى له مدخل في التاثير مع فعله وهو ان يكون جناية وفعل الناسي لما نسب الى صاحب الشرع بالحديث
سقط منه معنى الجناية وصار فعله عفوا اي ساقطا فكان لم يكن كمن اتلف مال الغير باذنه واذا لم يبق فعله
... العصوم قياما حكما ... الحكم وهو الفطر لعدم علة الفطر لا لمانع مع قيام العلة
عليه ... اما الحس فظاهر واما العقل فلان المنافاة بين الاكل والكف ثابتة
عقلا وقد يحكم العقل بوقوع احد المتنافيين وانتفاء الاخر ضرورة واجاب عنه صاحب الكشف بانا
لا نجعل الاكل غير اكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته الى صاحب الشرع بالتسبيب قلت وفيه
نظر لانه لا يخلو اما ان يعتبر الاكل موجودا ام لا والثاني مكابرة الحس والعقل والاول اعتراف بوجود علة الافطار

الافطار لقوله عم الفطر مما دخل وتخلف الحكم لمانع الاثر وهذا عين تخصيص العلة والحق عندي التفصيل
وهو ان يقال كل موضع استحسانه بالاثر والاجماع والضرورة يصار الى القول بالتخصيص والا يلزم
الفساد ويلزم التناقض بين قولهم التخصيص باطل وقولهم شرط صحة التعليل ان لا يكون الاصل معدولا به
عن القياس لانه لو لم تكن العلة موجودة مع تخلف الحكم عنها كيف تكون تلك معدولا به عن القياس ولا معنى
لقوله ورخص في السلم مثلا لان الترخص انما يتحقق عند تخلف الحكم لعذر وضرورة وكل موضع استحسانه
بالقياس الخفي لا يصار الى التخصيص لانتفاء ما ذكرنا من المحذورات اما الثاني والثالث فظاهر واما
الاول فكذلك لان في موضع الاستحسان يظهر ان ما كان يرى انه علة لم يكن علة حقيقة حتى يحتاج الى القول
بالتخلف لمانع بل العلة كانت غيره كما قلنا في سؤر سباع الطير ان وجه الاستحسان ظهر ان السبعية
ليست علة للنجاسة سؤر سباع الوحش من البهائم الرطوبة النجسة في الالة التي يشرب بها وتلك العلة
غير موجودة في سباع الطير فلم تنجس سؤرها لعدم علته ولهذا الاعتبار ان الاستحسان يقابل القياس الخفي
معدول به عن القياس قال والذي جعل عدمه اي الذي جعل عدمه مانعا للحكم مع قيام العلة من
نص او غيره جعلناه اي ذلك الدليل دليل عدم العلة وهذا اي جعل دليل الخصوص دليل العدم
من نص او غيره جعلناه اصل هذا الفصل ما حفظ هذا الاصل واحكمه تفتح الطرق من الاحكام لان
فيه فقها كثيرا ومخلصا كبيرا اما الاول فلانه علم انه يجب على المعلل ان ينظر الى الاوصاف المعتبرة
في العلم ليعلم العلة ويعلم انه اذا انتفى شيء منها ينتفي العلة وينعدم الحكم واما الثاني فلانه يقدر بهذا
على ابطال قولهم في تخصيص العلة في جميع صور تخلف الحكم عنها قال ومن اصحابنا من اجاز تخصيص العلل
المؤثرة اعلم ان الفقهاء اجمعوا على ان تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة لا لمانع يقدح في العلة لكن
اختلفوا في تخلف الحكم عنها لمانع وهو المسمى بتخصيص العلة فقال القاضي ابو زيد وابو الحسن الكرخي
وابو بكر الرازي واكثر اصحابنا العراقيين بجوازه وهو مذهب مالك والحنابلة واكثر المعتزلة
وذهب مشايخ سمرقند منهم ابو منصور الماتريدي وفخر الاسلام وشمس الايمة السرخسي وهو الظاهر من قول
الشافعي الى ان ذلك لا يجوز وهو اختيار المص وهذا الخلاف في العلة المستنبطة اما في العلة المنصوصة
فقد اختلف هولاء منهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه احتج المجوزون بان حاصل التخصيص ان يقول المعلل
اذا ورد عليه نقض لكون الجواب فيه خلاف ما يلزم اثباته بعلته موجب علتي كذا الا انه ظهر ثمة
مانع فتخلف الحكم عنها باعتبار ذلك المانع وذلك لا ينافي صحة علتي كما ان العام خص منه بعض ما تناوله
بالدليل لمعنى وذلك لا يخرجه عن بقاء حجة فيما بقي تحته كذا هاهنا وهذا معنى قوله اعتبارا بالنص قال
العلامة النسفي والعجب من الامام ابي زيد انه قال فيما تقدم ان دلالة النص لا تحتمل الخصوص ثم ذكرنا
هنا بحسب عموم العلة والعلة ما ثبت علتيه لا تحتمل الخصوص وهنا ذهب الى القول بتخصيص العلة
والتوفيق بين كلاميه صعب قلت لا مخالفة بين كلاميه حتى يحتاج الى التوفيق فضلا عن الصعوبة

بيانه ان المراد بالتخصيص هنا غير المراد ثمه بالتخصيص اذ المراد به هنا انه اذا وقع التعارض
بين موجب العلة وموجب دليل اقوى منها يترك العمل بها مع قيامها في تلك الصورة
ويعمل بالاقوى منها ومثله جاير في دلالة النص اجماعا الا يرى انه اذا وقع التعارض
بينها وبين عبارة النص يترك موجب الدلالة ويعمل بالعبارة مع قيام الدلالة في تلك
الصورة واما المراد به ثمه بيان ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص وهذا لا يتحقق
في دلالة النص وعبارته ثمه بما ذكرنا حيث قال العلامة متى ثبت علمه لا يحتمل
المخصوص اذ الخصوص ليبين ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص لا ما بعد الدخول فلا يكون تخصيصا
بل تركا لموجبه حالا ويبتنى على هذا اي من اجاز تخصيص العلة بني على قوله تقسيم الموانع على
خمسة اي موانع الحكم مطلقا لا موانع الحكم مع وجود العلة كما ظن لان القسمين الاولين ليسا
من قبيل تخلف الحكم مع وجود العلة بل الحكم لم يوجد فيهما لانتفاء علته يدل عليه عبارة صاحب
التقويم حيث قال بعد ذكر الموانع فهذا باب لا بد للفقيه منه فان الحكم ينعدم بهذه
الوجوه والعدم لعدم العلة ولنقصانها غير العدم لمانع فمنع اصل انعقاد العلة كبيع
الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم ينعقد العلة لانعدام محله ومانع يمنع
تمام انعقاد العلة كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام الانعقاد
في حق المالك بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد
بدليل انه يلزم باجازة المالك وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة وانما قيد بقوله
في حق المالك لانه في حق العاقد تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار
الشرط حتى لا يخرج البدل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد
البيع في حقهما على التمام ومانع يمنع تمام الحكم دون اصله كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت
الحكم ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الحكم معه تاما حتى كان له ولاية التصرف
في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بلا قضاء ولا رضاء ولكنه غير لازم حيث ثبت له ولاية الفسخ انما
اختلف مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط داخل على الحكم لما عرف وكان الحكم معلقا بالشرط
فيكون معدوما قبل وجوده واما خيار الرؤية فلان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم
وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضاء بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلانه حصل السبب
والحكم بتمامه لتمام الرضاء لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا
بعدم اللزوم ولهذا قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض المبيع بعد القبض في خيار العيب

تحت ح

العيب لانه تفريق للصفقة بعد التمام وانه جايز وفي خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقا لانه
تفريق قبل التمام وذا لا يجوز وان قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض فكما ذكرنا واما
قبل القبض فلان المشتري في خيار العيب لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضاء او
القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد بلا قضاء ولا رضاء مطلقا فلهذا لو جعل اقسام
الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب ما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشتري من الفسخ فيهما كما جعله
القاضي الامام ابو زيد لكان اوجه قال ولنا قوله تعالى قل آالذكرين حرم ام الانثيين احتج المحققون
على امتناع تخصيص العلة بوجوه ثلثة احدها ما ذكره الشيخ ابو منصور في تاويلاته ان الكفار كانوا
يحرمون اشياء على انفسهم وينسبون تحريمها الى الله بيان ذلك انهم كانوا يحرمون من البحيرة والوصيلة
بعض الاولاد دون البعض قال القتيبي البحيرة الناقة اذا انتجت خمسة ابطن والخامس ذكر نحروه فاكله
الرجال والنساء وان كان انثى شقوا اذنها وكانت حراما على النساء لحمها فاذا ماتت حلت للنساء
والوصيلة من الغنم اذا ولدت سبعة ابطن نظروا فان كان السابع ذكرا ذبح واكل منه الرجال والنساء
وان كان انثى تركت في الغنم وان كان ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها فلا يذبح لمكانها وكذا كانوا
يحرمون اشياء على الاناث ويحلونها للذكور كما حكى الله عنهم بقوله وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة
لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء فحرق الله رسوله بقوله قل آالذكرين حرم
ام الانثيين مطالبتهم ببيان العلة فيما ادعوا فيه الحرمة على وجه لم يجدوا منه مفرا وصاروا محجوجين
به ليحلف الحرمة عما هو العلة في معتقدهم من الذكورة والانوثة واشتمال الرحم عليه لانهم ان قالوا
حرم ذلك علينا للذكورة يلزمهم ان يكون كل ذكر محرما وليس كذلك عندهم فناقضوا قولهم وكذا
الكلام ان قالوا العلة الانوثة وما اشتمل عليه الرحم فلما علموا ورود النقض عليهم اي معنى اختاروه
عليه صاروا مبهوتين محجوجين فلو جاز تخصيص العلة لما صاروا محجوجين به لان احدا لا يعجز عند ورود
النقض عليه ان يقول حكم علتي امتنع في تلك الصورة لمانع عليه والاعتراض عليه بعد تسليم ان
الاية سيقت للسوال عن بيان العلة ان هذا انما يصح ان لو كان مجرد دعوى المانع كافيا وهو ممنوع
بل لا بد من بيان وجه صحيح يصلح مانعا والكفار لما لم يجدوا ذلك صاروا محجوجين لذلك لا لما ذكرت على ان
تخصيص العلة الطردية جايز ذكره الامام فخر الاسلام وانما النزاع في العلة المؤثرة ولا شك ان
ما ذكره الكفار من العلل ليست بمؤثرة فلا يكون من قبيل ما نحن بصدده وثانيهما ان دليل الخصوص
يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما مر فاذا وقع التعارض بين النص العام والنص المخصص
في القدر المخصوص لم يبطل العام بلحوق دليل الخصوص به كما ذهب اليه البعض ولم يبطل دليل الخصوص

هذا اشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق بينهما مطلقا ح

اذا كان مجهولا بالعام ايضا لجهلوم مطلب اخرين رعاية لـ التي تجري الاستثنا ولكن النص عام لحقه ضرب من الاستعارة بان اريد به بعضه مع بقاه حجة في الباقي وهذا الى التخصيص على هذا الوجه لا يكون في العلل ابدا اذ الالفاظ مما يجري فيها الاستعارة دون المعاني وفيه نظر لما مر ان المراد بالتخصيص هنا غير ما هو المراد به ثمه ولا اشتراك بينهما الا في الاسم وح لا يحتاج هنا الى الاستعارة لان العلة موجوده في جميع الصور مبقاه على عمومها كما كان قبل التخصيص لكن تخلف الحكم عنها في صوره مثلا مع قيامها لمانع منع من تاثيرها لا من وجودها وبالجملة ان تخصيص العلل يودي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بسلامته عن المناقضه وفساد الوضع وخطاوه بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه النقض في علته ان يقول امتنع حكم علتي ثمه لمانع وفي ذلك اي في تصويب كل مجتهد قول بالاصلح على الله اذ الاصلح في كل مجتهد لم يكن مصيبا والقول بالاصلح باطل وما يودي اليه يكون باطلا ولقايل ان يقول التخصيص انما يودي الى التصويب ان لو قبل منه مجرد قوله امتنع حكم علتي لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ لا يتيسر لكل مجتهد عند ورود النقض على علته بيان مانع صالح للتخصيص على ان لهم ان يقلبوا هذا عليكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة بتغير ما امكن ح لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف فيها او لنقصانه عنها وتخلص عن النقض فيبقى علته على الصحة فكل مجتهد مصيبا ولئن سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه تصويب كل مجتهد لجواز ابطال علته بسائر الطرق كالممانعة والمعارضة وفساد الوضع والقلب وغيرها ولئن سلمنا انه يلزم تصويب كل مجتهد لكن انما يلزم منه التصويب في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله كما روي عن ابي حنيفة انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد وذلك لا يودي الى القول بالاصلح والا لكان هذا الالزام واردا عليكم ايضا لانكم قايلون بالتصويب بهذا المعنى ولئن سلمنا انه يلزم منه التصويب في حق الحكم ايضا لكن لا يلزم منه القول بوجوب الاصلح على الله بل رعاية وقوع الاصلح والقول بوجوب الاصلح باطل لا بوقوعه منه تعالى لاتفاق الفقهاء على ان افعال الله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد كما تنادي به تعليلاتهم في كتب المعاملات والعقوبات والزواجر قال صاحب التنقيح القول باشتراط المناسبة في العلة مبني على ان افعال الله معللة برعاية مصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة ثم قال وهو ما يعلم من الحق ... ان الله تعالى ... بعث الانبياء لاهتداء الخلق واظهار المعجزة لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وهذا الامام ... احكام الله مشروعة لاجل مصالح العباد لا لان ذلك يجب عليه بل فعله تعالى على هذا الوجه تفضلا واحسانا

واحسانا علينا ثم ان المسألة مصورة في انه هل يجب على الله ان يفعل بعباده ما هو الاصلح لهم فقال عامة المتكلمين انه لا يجب ذلك عليه تعالى وقال ابو القاسم الكعبي ومن تابعه من المعتزلة ان ذلك يجب عليه تعالى في الجود ولا شك ان كون العباد مصيبا في اجتهاده ثبت بكسبه ونظره معه ولا خلاف انه يجب على المكلف ان يفعل ما هو اصلح له في دينه ودنياه اي الاتيان بالواجبات والاجتناب عن المعاصي اصلح له وانه واجب عليه اجماعا حتى لزم من انكره كفر والسر في اعتقادنا حقية الله ووحدانيته وصفات كماله ونعوت جلاله مصيبون قطعا ولا شك ان ذلك اصلح لنا فان لزم من ذلك القول بوجوب الاصلح على الله لكنهم احق الناس بالقول به فلم انكروه ثم ذلك على خصومكم وان لم يلزم من ذلك القول به لانه غير محل النزاع حتى يظهر الحق وبهمن ان مسألة التصويب ليست من مسألة الاصلح المختلفة بين المتكلمين في شيء هذا ما سنح لي في تحقيق هذا المقام واستعيذ بالله من الزلل والخطل في الكلام امالي وان تلوح من قبل التامل في هذه الاعتراضات مرة بعد اخرى وان يجعل التقليد مظنة التشديد فالرجوع الى الحق الاحرى فالاحرى قال ... واما حكمه فتعديه حكم النص الى ما لا نص فيه لما مر من اشتراط عدم النص في الفرع وزاد القاضي ابو زيد ولا اجماع وقوله ... فيه الحكم بغالب الراي اشارة الى ان القياس من الادلة الظنية وان كان وجوب العمل قطعيا وقوله على احتمال الخطا بناء على ان المجتهد يخطي ويصيب ... ولا يخفى ما في حمل التعدية على الحكم ... لان حكم الشيء الاثر الثابت فيكون غيره والتعدية نفس القياس فلا يكون حكمه اللهم الا ان يقال الضمير يرجع الى التعليل الذي يدل عليه القياس فالمعنى التعدية حكم لازم اي ثمرة التعليل حكم لازم للتعليل حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلا وعندنا ان ... وجماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور التعليل صحيح بدون التعدية حتى جوزوا تعليل حرمة الربوا في النقدين بالثمنية وانما قال حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس اذ لا خفاء ان حكم القياس هو التعدية وانما الخلاف في التعليل وعندنا ان معنى ان كانت العلة متعدية سمي قياسا وان كانت قاصرة سمي تعليلا مستقيما فعلى قوله يكون القياس اخص من التعليل احتج الشافعي بان المعنى المستنبط من النصوص لما كان من جنس الحجج التي يتعلق بها الاحكام وجب ان يتعلق به اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لا مثل تعلق الحكم بالحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به فيما كان عاما وهذا لان الدليل الذي يدل على كون الوصف علة من الملايمة والعدالة بالتاثير والاخالة والعرض على الاصول لا يقتضي تعديها اي لا يتوقف على كونه متعديا بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه وبان التعدية يتوقف على صحة العلة اجماعا فلو توقف صحة العلة عليها للزم الدور

وايضا اعتبروا العلة المستنبطة بالمنصوصة ووجه قولنا ان دليل الشرع لابد من ان يوجب علما
او عملا اذ لو خلا عنهما كان لغوا وهذا اى التعليل بالراى لا يوجب علما بلا خلاف لكونه دليلا ظنيا
ولا يوجب عملا فى المنصوص عليه لان وجوب العمل فى المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة
لان النص فوق التعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين الى الاضعف مما ترده العقول ولقايل ان يقول
هذا منقوض بخبر المتواتر الواحد الموافق للكتاب على انا لا نسلم ان مطلق التعليل من ادلة الشرع
اعترضوا عليه بان حصر الفوايد فيما ذكرتم من العلم والعمل ممنوع اذ لها فوايد اخرى منها ما ذكره
المص ان التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص حكم النص بمحله فلا يشتغل المجتهد بالتعليل بعده للتعدية
ومنها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطمانينة والقبول فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة
اميل منها الى قهر التعبد المحض التحكم واجيب عن الاول بان هذا الاختصاص يحصل بترك التعليل اذ النص
بصيغته انما دل على ثبوت الحكم فى المنصوص عليه فقط ما لم يعلل لا بغير فاذا ترك التعليل بقى
مخصوصا فلا فايدة فى التعليل اذا علم ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى كما يجوز
تعليل الاصل بعلتين متعديتين احديهما اكثر تعديا من الاخرى وهذا لان العلة الشرعية علامة
ولا يمنع نصب علامتين على شىء واحد فيبطل هذه الفايدة ولقايل ان يقول فلم لا يجوز على هذا
ان يضاف الحكم فى الاصل الى العلة مع كونه مضافا الى النص واجيب عن الثانى بان الوقوف على
الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والراى لا يوجب علما فيبطل هذه الفايدة كذا قيل وفيه
نظر واما الجواب عن الدور فيقول لم لا يجوز ان يقال صحة العلية لا تتوقف على تعديه الحكم بل على
وجودها فى غير الاصل وح ينقطع الدور ولو سلم ذلك لكنه دور معية فلا يكون باطلا واما
الجواب عن القاصرة المنصوصة فيقول ان دع لما نص عليها افاد ذلك علما بانها هى المؤثرة فى الحكم كذا
قاله صاحب الكشف وفيه نظر والحق ان يقال تعليل ان دع يفيد اختصاص الحكم اذ لا يجوز للمجتهد
ان يعلله بعلة اخرى متعدية وارى ان هذا الخلاف مبنى على الاختلاف فى جواز التعليل لتعدية
الحكم الى فرع فيه نص فمن جوز ذلك جوز التعليل بالعلة القاصرة ومن لم يجوز ذلك لم يجوز التعليل
بها ما لـ ثم جملة ما يعلل له اربعة اقسام اعلم ان جميع ما يعلل له اربعة اقسام التعليل لاثبات
الموجب او وصفه ولاثبات الشرط او وصفه ولاثبات الحكم او وصفه وكل ذلك باطل اذ لا خلاف
من الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالراى ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا فى اثبات الاسباب
والشروط بطريق التعدية بان يثبت سبب او شرط لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز تعديته السببية
والشرطية الى محل اخر بمعنى جامع ليصير ذلك سببا او شرطا لذلك الحكم هناك ام لا فذهب المحققون

١٤٨

المحققون من اصحاب ابى حنيفة وبعض اصحابنا الى ان ذلك لا يجوز وذهب بعض الاصوليين منهم الامام
فخر الاسلام الى ان ذلك جايز وهو اختيار المص فانه ذكر بعد هذا بسطر وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد
له اصل يصح تعليله فظهر به ان المراد من قوله التعليل باطل لاثبات هذه الاقسام او نفيها بطلان
التكلم فى التعليل ابتداء لا التكلم بطريق التعدية مثاله ما قلنا ان الجنس بانفراده سبب موجب
لحرمة النسا وقال الشافعى لا يحرم النسا فهذا خلاف وقع فى الموجب للحكم فلا يمكننا اثباته بالقياس
لانا لا نجد جنسا لنقيسه عليه بل يجب التكلم فى صحته بدلالة النص او باشارته او باقتضائه كما عرف
فى موضعه ولا يمكن للشافعى ابطاله بالقياس ايضا وكذا السفر سبب مسقط لشطر الصلوة عندنا
وعند الشافعى ليس بمسقط فلا يمكن اثباته بالقياس ولا نفيه لانا لا نجد سفرا مسقطا شطر شىء لنقيس
عليه لكنا تكلمنا فيه بالنص وهو قوله ان الله تع تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته على ما عرف فى تقريره
واما مثال صفة الموجب فنحو صفة السوم فى الانعام هل يشترط للزكوة ام لا فعندنا يشترط وقال
مالك لا يشترط فلا نتكلم فيه بالقياس بل نستدل بالنص على اشتراطه او عدم اشتراطه ومثل صفة الحل فى انه هل
يشترط لاثبات حرمة المصاهرة ام لا فعندنا لا يشترط وعند الشافعى يشترط فيجب التكلم فيه بالنص لا بالراى
واما مثال الشرط فمثل اشتراط التسمية للذبيحة عندنا خلافا للشافعى ومثل الشهود للنكاح عندنا شرط
وعند مالك لا يشترط والعدالة والذكورة فى شهود النكاح اهى شرط ام لا فهذا نظير صفة الشرط واما مثال الحكم
فمثل الركعة الواحدة غير مشروع عندنا لنهى النبى عم مشروع عند الشافعى حتى جوز الوتر بركعة
وكذا صوم بعض اليوم غير مشروع عندنا خلافا له واما مثال صفة الحكم فمثل الاعتكاف واجب على الشافعى
غير واجب عندنا فلا يجوز اثباته بالراى وانما جعل الوجوب صفة الحكم مع انه حكم براسه لانه
لما جعل مشروعيته حكما كان وجوبه وصفه وانما لم يجز التكلم فى هذه الاقسام الثلاثة بالراى
لانه نصب للشرع بالراى اذ لا يتبع له ثانى الشرط وصفته لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وصفته
فتعليله بما يجعله معدوما قبل وجوده شرعا واثبات الاحكام ووضعها بالراى ابتداء
باطل بل انما يعرف ذلك بالسماع ممن ينزل عليه الوحى لان القياس لا يتعقل الا بين شيئين
فيكون معدوما عند انعدام محل انفعاله كالفعل لا يتصور فى الجماد وقد يعنى بالترتيب
لهذه الاقسام الثلاثة بالابطال كان مستغنى عنه بما سبق من تعريف القياس وشرطه وحكمه
وان كان غرضه بيان جريان القياس فى الشروط والاسباب نفيا للقول الثانى من الاصوليين
لكان يكفيه الاكتفاء بما جعله القسم الرابع فانه يحصل قد تكلمتم فى صوم النحر بالراى وقد
وقع النزاع فى الحكم وهو ان الصوم ايه مشروع ام لا قلنا الاختلاف فى صوم النحر بناء على الخلاف

في موجب النهي انه لافساد المشروع مع بقاء اصله او رفع مشروعيته اصلا وهذا لا يثبت بالرأي
بل يثبت بدليل النص ولانا انما انكرنا التكلم بالرأي في هذه الجملة اذا لم يوجد له اصل في الشرع يصح
تعليله فاما اذا وجد من القسم الرابع الذي يصح تعليله بعد وجود ما ذكرنا من الشرائط وجهه
التحرز من هذا القسم فانا وجدنا له اصلا متفقا عليه في كون الصوم مشروعا فيه وهو سائر الايام
فامكن تعدية الحكم بتعليله اليه ونظيره الاختلاف في مسح الرأس الحقه الشافعي بالمغسولات في
استنان التثليث ونحن الحقنا بالممسوحات في عدم سنية التثليث وكذا الاختلاف في اشتراط
التقابض في بيع الطعام وان كان تكلما في اثبات الشرط ونفيه بالرأي لكن الشافعي لما وجد لاثباته اصلا
وهو بيع الاثمان بالاثمان الحقه به ونحن لما وجدنا لنفيه اصلا وهو بيع السلع بالاثمان الحقناه به
ثم الكلام بعد ذلك في الترجيح وهذا الخلاف شرط التسمية في الذبيحة فالمدعي لاثبات هذا الشرط لا يجد
له اصلا متفقا عليه ولا لنفيه فان قاسه على الناسي قلنا نحن لا نسلم سقوط التسمية ولكن نقول
يجعل الناسي كالمسمي حكما للعذر او نقول هو معدول به عن القياس عليه غيره لا يقاس وخلاف شرط الصوم
للاعتكاف لا يمكن اثباته بالقياس لما قلنا وانما اثبتناه بالنص ولا نفيه فان قالوا للاعتكاف
اصل وهو الوقوف بعرفة فانه لبث في مكان فلا يشترط الصوم فيه كما لا يشترط في الوقوف قلنا ذلك
بعيد في القياس والتقريب ظاهر فاكتف وامثاله لما فرغ من بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه
شرع في بيان دفعه وعلل العلل قسمان طردية ومؤثرة فالطردية هي الوصف الذي اعتبر علة لدوران
الحكم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض كما مر من غير نظر الى ملائمته وثبوت اثره في موضع
بنص او اجماع والمؤثر ما ظهر اثره بنص او اجماع في موضع من المواضع كما مر تقريره والعلة المؤثرة عند
من منع التخصيص اخص من الطردية وذلك ظاهر وعلى قول من شرط الانعكاس فبينهما عموم وخصوص من وجه
لان الانعكاس ليس بشرط في المؤثرة وكذلك على قول من جوز التخصيص لان الاطراد ليس بشرط عندهم في المؤثرة
والاستدلال بالطردية وان كان فاسدا عندنا لكن قوم من الجدليين لما تمسكوا بها وساع بينهم
لزم دفعها ووجوه دفع علل الطردية اربعة القول بموجب العلة ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع
ثم المناقضة وانما قدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب علته فهو احق بالتقديم
اذ المصير الى المنازعة عند عدم امكان المدافعة ثم قدم الممانعة على الباقيين لان المنع اسهل منهما
ثم قدم فساد الوضع لانه اقوى في الدفع اذ المناقضة خجل مجلسي وهذا انقطاع كلي ولم
يذكر المعارضة هنا مع ان العلة الطردية قد تدفع بها كالدفع به العلة المؤثرة كانهم ظنوا
ان الطردية تندفع لا محالة باحدى هذه الطرق فلا يحتاج السائل الى الاشتغال بها اما القول بموجب
العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله اي قبول السائل ما يوجبه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم

بحث القول بموجب العلة

في الحكم المقصود وهذا النوع من الاعتراض انما يتاتى اذا اثبت المعلل بعلته ما يتوهم انه محل النزاع
ولا يكون كذلك فيتمكن للسائل دفعه بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده في الحكم او اثبت المعلل بدليله
ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم فبالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم يتبين ان ذلك
ليس مأخذه فمسئلة التعيين ومسئلة التثليث من امثلة القسم الاول ومسئلة المختلعة واللزوم بالشروع
من امثلة القسم الثاني مثل قولهم في صوم رمضان انه لا يصح الا بتعيين النية فنحن نسلم ذلك لان عندنا الاصح
ايضا بدون التعيين وانما نجوز باطلاق النية لان الاطلاق تعيين في هذه الصورة لان التعيين
ساقط عنه قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لان الخصم يقول ان التعيين بطريق القصد الى
الفرضية شرط كصوم القضاء فان سلم هذا فكيف يبقى الخلاف والا فكيف يسلم موجب تعليله والجواب
عنه ان الخصم اذا اطلق التعيين ولم يقيده بالقصد فدفعناه بالقول بموجب العلة فاذا قيده بالقصد
يدفع بالممانعة وقد طرد هذا الاعتراض في جميع الامثلة والجواب عن الكل واحد فما عجبا كيف خفي
على مثل هذا الفاضل وهو من الحذاق المهرة في هذا الفن ومثل قولهم المختلعة منقطعة النكاح بالخلع
فلا يلحقها الطلاق في العدة كمنقضية العدة ونحن سلمنا انه لا يلحقها الطلاق لاجل كونها منقطعة
النكاح بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر من آثار النكاح فعند ارتفاعه يبقى ملك
الزوج عليها حتى كان له ولاية منعها عن الخروج فيكون المرأة بهذا الوصف محلا للطلاق ومثل قولهم
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه نحن نلتزم موجب علتك فنقول التثليث مسنون
عندنا ايضا لكن بطريق الاستيعاب فان الفرض يتادى بربع الرأس عندنا والاستيعاب تثليث
وزيادة لان التثليث جعل الشيء ثلاثة امثاله وذلك لا يقتضي اتحاد المحل فان من دخل ثلاثة
دور يكون ثلث دخلات كما لو دخل في دار واحدة ثلث مرات وان تطل المعلل ارادت بالتثليث
التكرار قلنا له لا نسلم ان التكرار سنة في المقيس عليه وهو غسل الوجه بل السنة هو التكميل
عندنا دون التكرار لان السنن شرعت مكملات للفرائض والاصل في التكميل ان يكون بطريق الاطالة
كما في اركان الصلوة من القيام والقراءة والركوع والسجود الا ان الاكمال بدون التكرار لما تعذر
عند استغراق الفرض محله صرنا الى التكرار خلفا عنه وفي مسح الرأس الاصل متعذر لعدم استيعاب
محله فيبطل الخلف لحصول الاعتراض على تقدير الاطلاق القول بموجب العلة وعلى تقدير
التفسير الممانعة وهذا اوكد جوابنا فيما سبق عن اعتراض السمرقندي فثبت ان التثليث
في هذه المسئلة والتعيين في المسئلة الاولى ليس محل النزاع وانما النزاع في ان الاطلاق تعيين
وان الاستيعاب تثليث ام لا ومثل قولهم في صوم النفل مثلا انه نفل لا يمضي في فاسده فلا يلزم
بالافساد كالوضوء فنقول عندنا لا يجب بالافساد ايضا ولكن يجب اذا فسد لا باختياره بأن شرع

از صوم فرض فلا تشادي بعيته از
كصوم القضاء فنقول
موجب علتك ان لا تتادى
صوم رمضان ذم

في صوم النفل وصب الماء في حلقه بل انما يلزم بالشروع لما مر وان قال المعلل ينبغي ان لا يجب بالشروع
ولا بالاضافة كالوضوء قلنا نعم لهذا الوصف وهو الشروع في عبادة لا يمضي في فاسدها لا يجب القربة
عندنا ولكن انما يجب بالشروع في عبادة يجب بالنذر وعدم الوجوب باعتبار الوصف الذي قال لا يمنع
الوجوب باعتبار الوصف الذي قلنا ثم اختلف الاصوليون في انه هل يجب على السائل بعد مطالبة
المأخذ الذي ذكره المعلل بيان مأخذ آخر فعند البعض يجب لانه اقرب الى صيانة الكلام من الخبط والعناد
وقيل لا يجب بل يكون له ان يقول لا نسلم ان المأخذ ما ذكرت بل المأخذ غيره عندي الا انه لو لم يكن
دليله ... نظره وهذا احسن في الفقه هذا واما الممانعة فاربعة اوجه اعلم ان الممانعة امتناع
السائل عن قبول ما اوجبه المعلل من غير دليل وهي على اربعة اوجه ممانعة في نفس الوصف وهي منع
تعلق الحكم بالوصف المذكور او منع وجوده فيه كقولنا ان الحنفي في كفارة الفطر هذه عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كالرجم في باب الزنا قلنا لا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة
بالافطار وممانعة في صلاحية الوصف للعلية اذ الوصف انما يصير صالحا للعلية بالملائمة والتأثير
فللسائل ان يمانعه في ذلك كقولنا ان الحنفي في الثيب الصغيرة ثيب مرجو مشورتها فلا تنكح الا برأيها
كالثيب البالغة ونحن لا نسلم صلاحية الوصف لكونه مناط الحكم بين ذلك انا نقول له ما تعني بقولك
لا تنكح الا برأيها رأيا حاصلا في الحال ام رأيا مستطرا ... في المآل ام ايهما كان فان قال رأيا حاصلا
انتقض بالمجنونة لانها تزوج في الحال ورأيها غير مأيوس عنه لتوهم الافاقة وان قال رأيا
قائما في الحال لم يوجد في الفرع وان قال رأيا منتظرا لم يوجد في الاصل لان المانع في البالغة الرأي
القائم لا المنتظر والوصف اذا لم يكن مشتركا بين الاصل والفرع لا يكون صالحا لافادة الحكم المطلوب
بالتعليل وكقوله في مسح الرأس انه طهارة مسح فيسن تكراره كالغسل فنقول المسح لا اثر له في التكرار
للهوس عن التخفيف وفي التكرار نوع مشقة وبدون الاثر لا يكون الوصف صالحا لافادة الحكم فان
قال اني اردت اثبات مذهبه وعندي الطرد حجة بدون التأثير فلا حاجة الى بيان التأثير قلنا
المقام مقام الاحتجاج الى الزام الخصم فلا يصح لك الاحتجاج الا بما هو حجة عند الخصم الا ترى ان الكافر
اذا اقام بينة كفارا على مسلم لا تقبل وان كانت هذه الشهادة حجة عند المدعي كذا اصلنا وممانعة
في الحكم وهي منع ثبوت الحكم المدعى في الاصل كقوله مسح في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل
قلنا لا نسلم ثبوت هذا الحكم في الاصل فالمسنون هناك عندنا ليس التكرار بل التكميل غير ان الاكمال
بدون التكرار لا يتصور عند استغراق الفرض محله فصرنا الى التكرار ضرورة ولا ضرورة هنا
فصرنا الى الاستيعاب ومثل قوله في طعام الكفارة يشترط التمليك كالكسوة قلنا لا نسلم ان شرط
الكسوة التمليك بل امتثال الامر غير ان امتثال الامر في الكسوة يكون بالتمليك وفي الاطعام بالاباحة

بالاباحة وممانعة في اضافة الحكم الى الوصف وهو منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف كقولنا ان الحنفي
النكاح ليس بمال فلا تقبل فيه شهادة النساء كالحدود والاخ لا يعتق على الاخ لعدم البعضية
كابن العم ونحن لا نسلم بان عدم قبول شهادة النساء في الحدود لعدم ماليتها بل لان الحدود تندرئ
بالشبهات والنكاح مما لا يندرئ بالشبهات ولا نسلم بان عدم الاعتاق في ابن العم لعدم البعضية
بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل تعليل يكون بعدم وصف او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض
لان العدم لا يصلح علة كما بيناه وهذه الممانعة اعم من الممانعة في الصلاحية من وجه لان منع الصلاحية
منع تعلق الحكم به من غير عكس وقد تمنع الصلاحية عن وصف جعل علة في الفرع وهذه مختصة بوصف
جعل علة في الاصل ... واما فساد الوضع فهو عبارة عن كون العلة معتبرا في نقيض الحكم بالنص
او الاجماع مثل تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة بسبب اسلام احد الزوجين حيث قالوا
اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير توقف الفرقة
على اباء الآخر الاسلام وقضاء القاضي وانقضاء العدة بان ملك النكاح بعد التأكد كردة احدهما
قبل الدخول ومثل تعليلهم لانتفاء النكاح مع ارتداد احدهما في المدخول بها الى انقضاء
العدة بان ملك النكاح بعد الدخول متأكد فيتأخر الى انقضاء العدة كما في الطلاق ونحن نقول
تعليلهم في المسألتين فاسد في وضعه اما في الاول فلانهم اوجبوا الفرقة بنفس الاسلام اذ هو الحادث
المورث للاختلاف والاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا لها واما في الثانية فلان الردة قاطعة
للحقوق فلا يصلح عفوا اي لا يصلح ان يجعل كالمعدوم ليحكم ببقاء النكاح لانها في غاية القبح وكذا
تعليل ان الحنفي في الضرورة وهو الذي وجب عليه الحج اذا حج عن نفل او عن غيره فانه يقع عما نوى
وعندنا انه يقع عن فرضه لان فرض الحج يتأدى بمطلق النية فيتأدى بنية النفل ايضا كالزكاة
فان التصدق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتأدى به الزكاة فكان بنية النفل
كذلك وهذا التعليل فاسد وضعا لانه يريد بهذا حمل المقيد على المطلق ولم يقل به احد والخلاف
بيننا وبينه في حمل المطلق على المقيد كما مر الا ترى ان مطلق الدراهم ينصرف الى نقد البلد
للعرف اما المقيد بنقد آخر فانه لا يحمل على المطلق لينصرف الى نقد البلد لا يقال ان نية النفل
في رمضان محمول على مطلق النية عندكم فقد وقعتم فيما ابيتم لانا نقول نية النفل ثمة لغو لكون
المشروع واحدا لا يحتمل غيره فيبقى المطلق وهنا المشروع متعدد فلا يلغو نية النفل فافترقا
وكذا تعليله في طول الحرة انه يمنع الحر عن نكاح الامة لان فيه ارقاق جزئه حال استغنائه عنه
اذ الولد يتبع الام في الرق وذلك حرام كما لو كان تحته حرة فانه لا يجوز له التزوج بالامة فاسد
وضعا لان اثر الحرية شرعا في جلب زيادة الكرامات كملك الاشياء والولاية لا في سلب ما لا يسلب

وان كان بعد الدخول توقف على ...

عن الرقيق وهذا التعليل يؤدي الى ذلك بيانه ان المولى اذا دفع الى العبد مهرا يصلح للحرة
ذا الامة وقال له تزوج من شئت جاز له ان ينكح الامة فلما جاز للرقيق مع طول الحرة ان ينكح الامة
فلو لم يجز للحر ذلك لكان حاله انقص من حال الرقيق وفساده لا يخفى ومثله التعليل بالطعم
والثمنية اي مثل التعليل المعدم التعليل بالطعم والثمنية فانهم قالوا ان الطعم معنى له
خطر وكذا الثمنية لشدة حاجة الناس اليهما في بقاء النفوس وقضاء الحاجات فناسب ان يناط
بكل واحد منهما تحريم الربوا حتى لا يجوز بيعه الا بشرط زائد وهو المساواة اذا قوبل بجنسه تضييقا
بطريق الوصول اليها اظهارا لخطرها فان ما صار الوصول اليه عزيزا عز في الاعين اذا اصعب واذا
اتسع الوصول اليه هان في الاعين اختيارا واما النكاح فانه لما كان معنى يتعلق به قوام العالم وكان
استيلاء على محل ذي خطر شرط لجوازه حضور الشهود واذن الولي قلنا هذا التعليل فاسد
في الوضع لان ما هذا شأنه من شدة حاجة الناس اليه لا يصلح علة للتحريم والتضييق بل السبيل
الاطلاق بابلغ الوجوه اذ الحاجة توثر في الاباحة كالميتة تحل عند الحاجة فلهذا اجرى سنة الله
تسهيلا للامر على عباده فاعتبر هذا بالماء والهواء والتراب فان الله مع تفضله وكرمه سهل
الوصول الى هذه الاشياء لما علم شدة احتياج الناس اليها واما الجزية فعبارة عن الخلوص قال
طينا حرا اي خالصا ومنه في التنزيل رب اني نذرت لك ما في بطني محررا اي مخلصا من اعمال الدنيا فصلح
لان يكون الاصل فيها تحريم الاستيلاء لما فيه من نوع رق لكن الحل ثبت بعارض الحاجة الى بقاء النسل
وماثبت بعارض يجوز ان يتوقف على اشياء لما فيه من مخالفة الاصل واما المناقضة فهي اظهار
تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة سواء كان لمانع او لا عند من لا يجوز تخصيص العلة وعند من جوزه ان
لم يكن لمانع يكون مناقضة والا فلا مثال ذلك فيما علل ان معنى في اشتراط النية في الوضوء
بان الوضوء والتيمم طهارتان فكيف افترقتا في النية قلنا ينتقض هذا التعليل بغسل الثوب
والبدن عن النجاسة فانه طهارة ولم يشترط فيها النية اجماعا فيضطر المعلل الى بيان وجه المسألة
اي الى المعنى الفقهي المؤثر لان الطرد الذي تمسك به لما انتقض لا يحتمل مخلصا الا بالعدول عنه الى
الاثر مسامحا اي يلجئ ذلك بان نقول انك احتججت على ما طرد هذا الوصف وقد انتقض ذلك
بما اوردته فلا يسمع منك بيان التاثير والشروع في الفرق في هذا المجلس لان ذلك انتقال من حجة
الى اخرى لاثبات المطلوب الاول وهو انقطاع منك وللقائل ان يقول لا نم ان دفع نقضه لا يمكنه
الا بالعدول الى التاثير بل للمعلل ان يقول الطهارة تطلق بالتواطؤ او بالاشتراك على الطهارة عن
الحدث وعلى الطهارة عن الخبث ومرادنا ها هنا الاول فلا يرد ما ذكرت نقضا ووجه المسألة ان نقول

علة م

ان تقول المعلل الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى اذ لا يعقل في المحل نجاسة تزول به
لانه طاهر حقيقة وحكما فيشترط فيه النية كما في التيمم لان العبادة لا تتحقق بدون النية بخلاف
غسل الثوب النجس لانه معقول ونحن نقول الماء مطهر بطبعه كانه مزيل للنجاسة لان الله تعالى
خلقه كذلك قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فاذا استعمل في محل النجاسة طهره سواء
قصد بالاستعمال التطهير او لا كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق مطلقا سواء قصد
الاحراق او لا فان قيل نعم انه مطهر لكن للمحل النجس والمحل ههنا طاهر فكيف يطهر قلنا
لا نم ان المحل ههنا طاهر فان خروج النجاسة يثبت في الحدث لكل البدن الا ترى انه يقال فلان
محدث ولو اختص بموضع لكان اولى المواضع بخروج الحدث وهذا لان الصفة متى ثبتت في ذات
تتصف كل الذات بتلك الصفة يقال فلان سميع عالم بصير وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم
بقلبه وهذا حقيقة كما اشار اليه بعض العلماء اذ لو كان مجازا لصح نفيه ومعلوم ان من قال فلان ليس
بسميع ولا بصير ولا عالم ولا محدث يكذب عرفا فثبت ان الحدث غير مقتصر على المخرج بل سار الى
الجميع وللقائل ان يقول ان سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة ولكن ذلك لا يقتضي حلول الحدوث
بجميع اجزاء البدن بل الحلول في البعض كاف لصحة الاطلاق كما في السميع والبصير والعالم فلا نم التقريب
قوله الا ان الشرع جواب عما يقال لما اتصف كل البدن بالحدث ينبغي ان يجب غسل كله اجاب بان الشرع
اقتصر على الاربعة التي تنكشف كثيرا اقامة له مقام جميع البدن تيسيرا على العباد فيما يكثر وقوعه ويعم
وجوده فيما خلا ما يخرج منه بعلة وقوعه بما اصل القياس كالمني والحيض والنفاس فثبت
انما لا يعقل وصف كل البدن بالنجاسة لان حكم الحدث وان ثبت في اعضاء الوضوء شرعا لكنه غير ثابت
حسا وانما ثبت ضرورة بالتطهير فكان اثباته في المحل امرا حكميا غير معقول المعنى وكذلك الاقتصار على
غسل الاعضاء الاربعة ايضا غير معقول كما ذكرنا فالنية للفعل القائم بالماء وهو التطهير لا احتيج اليها
الا للوصف القائم بالمحل وهو الحدث لانه كان ثابتا فيه فكان مثل غسل النجس فيزيل الحدث بلا نية
كما يزيل الخبث بدونها بخلاف التراب فانه ملوث وليس بمطهر بطبعه ولهذا لا يزيل النجاسة الحقيقية
وانما صار مطهرا شرعا عند عدم الماء وارادة الصلوة فلا يكون مطهرا حال عدم النية كما لا يكون
مطهرا حال وجود الماء فاذا وجدت ارادة الصلوة صار طهورا وبعد صحة الاداء وصيرورته مطهرا
استغنى عن النية كالماء فلا فرق بينهما حاصل الجواب منع كون التوضي تطهيرا حكميا فيكون الحاصل
وبدون الجامع لا يتحقق القياس فهذه الوجوه تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر كما ذكرنا فيتبين
ليتضح ما هو الحق فالمصير اما العلل المؤثرة اعلم ان دفع العلل المؤثرة يكون بطريق صحيح وبطريق فاسد
اما الصحيح فاربعة اوجه اولها الممانعة ثم العلل المبطل ثم العكس الكاسر ثم المعارضة والفاسد اربعة ايضا

الفرق والمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم عند عدم العلة اما الممانعة فهي اربعة اوجه ايضا وهي
اساس المناظرة لانه لا ينبغي للسايل ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة ممانعة في نفس الحجة اي في الحجة
التي يتمسك بها المجيب اهي حجة ام لا لان من القياس الناس من يحتج بما ليس بحجة من استصحاب الحال والتعليل
بالنفي وتعارض الاشباه وكذا منهم من يتمسك بالطرد فاذا تعلق المجيب بشيء منها قال السايل لا نسلم
ان ما ذكرت من الوصف صالح لكونه علة وكانت الممانعة في هذا الموضع دليل المفاقهة وممانعة في الوصف
بعد م
بمعنى انه ثابت صلاحيته لابد من وجوده في الاصل والفرع فله ان يمنع الوجود في كل واحد منهما لنسبة المجيب
بالدليل لان التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده كقول ابي حنيفة ومحمد في ايداع الشيء عند الصبي
تسليط على استهلاكه وهذا الوصف ممنوع عند ابي يوسف بل هو مسلط على الحفظ عنده ولهذا يضمنه
وكقول الشافعي متمسكا في صوم يوم النحر انه منهي عنه والنهي يرفع المشروعية لابد للحنفي ان يمنعه
او كقول الحنفي انه منهي والنهي يقرر المشروعية لانه دلالة الشافعي ان يمنع تقررا او الاتم [illegible] المجيب
كونه حجة
وممانعة في شرط التعليل بان ينظر في شرائط القياس على ما سلف اهي موجودة ام لا وممانعة في المعنى
الذي صار به الوصف علة ودليلا وهو الاثر لان مجرد صلاح الوصف بدون الاثر ليس بحجة ملزمة عندنا
غاية الامر ان يكون العمل به جايزا لكن كل ما جاز ان يعمل به غير واجب فالنوافل جايزة وليست
بواجبة والفقيه يجتهد [illegible] مستدل الحارج [illegible] وليس بواجب فاذا لابد من بيان انه واجب العمل
ليتم الالزام على السايل وذكر [illegible] ان الانكار سبيل السايل في هذا كله اي في ما ذكرنا من وجوه الممانعة
الانكار ومطالبته وان لا يتعرض للدعوى فاذا تكلم بما هو في صورة الدعوى لم يضره ذلك ان كان
انكارا معناه لان العبرة للمعاني لا للصورة والمباني كالمودع اذا ادعى رد الوديعة وانكر المودع
كان القول قوله مع اليمين لانه منكر وجوب الضمان عليه معنى وان كان مدعيا للرد صورة حتى لو قال
السايل للمجيب ان العلة في الاصل غير الذي ذكرت كانت هذه دعوى وكانت فاسدة واذا
قال ان الذي ذكرته ليس بعلة كانت هذه ممانعة لكونه انكارا معنى واعلم ان الممنوع المذكورة
هنا والتي ذكرت في دفع العلل الطردية يداخل بعضها في بعض والتي لا تداخل فيها لا اختصاص
لكل واحد منها بل يجري فيها فتخصيص هذه الاربعة هنا وتلك الاربعة هناك لا يخلو عن تحكم قال
وبعد الممانعة ليس له الا المعارضة فان قلب ابن ذلك فهو كذلك الاعتراضات الصحيحة اربعة
اوجه وقلب المعارضة يتضمن الاوجه الثلاثة القلب والعكس والمعارضة الخالصة على ما يأتيك
بيانه فصار تسع الممانعة اربعة اوجه بالنقضيين قلب وهذا الحصر [illegible] ما ذكره المص
حاصله انه اذا اثبت ما ادعاه المجيب بعلة مؤثرة فحق تجاوز السايل عن الممانعة الى القول الموجب
انما كلفه ذلك والا فيستعمل بالقلب ثم بالعكس ثم بالمعارضة [illegible] لانها لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع اما المناقضة فلان النقض لا يرد على

على ما مست بها بخلاف المعارضة لانها قد تقع بين النصوص لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فكذا
تقع بين العلل لجهلنا بما هو علة الحكم في الواقع واما فساد الوضع فلان معناه ان ذلك الوصف
ناب عن هذا الحكم ودعوى النبوة بعد صحة الاثر لا يتصور اذ لا نص في الكتاب او السنة
او الاجماع بالفساد في الوضع واعترض عليه بانه ان اراد بفسادهما الفساد قبل ظهور اثر
الوصف فذلك ممنوع لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال ان لا يكون الوصف مؤثرا صح الاعتراض
بهما وان اراد به فسادهما بعد ظهور تاثيره فلا فرق اذا بينهما وبين الممانعة في الفساد لان التاثير
لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجيب عنه
بالتزام الشق الاول والفرق بينهما وبين الممانعة فانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف [illegible] لم يكن
محتملا لهما بخلاف الممانعة فانها طلب الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك
الطلب كان باطلا [illegible] هذا الجواب من التمحل والوهن الا يخفى على ذوي النهى على انه مخالف
لتصريحهم بانها لا تحتملها بعد ما ظهر اثرها بالحجج الثلاثة [illegible] هذا الاعتراض انما نشأ من حمل كلام
السلف على غير مرادهم لان هذا المعترض [illegible] انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع بان
الممانعة اعتراض صحيح يجب على المجيب قبوله ودفعه وهما فاسدان بمعنى انهما لا يسمعان منه ولا يشتغل
بالجواب عنهما ويكفي للمجيب ان يقول هذا اعتراض فاسد لا يسمع منك والا يلزم [illegible] على وجه
[illegible] وليس مرادهم [illegible] ذلك والا لكان قولهم بعد ذلك لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه بوجوه اربعة
ساقطا بل الظاهر انهم لا يفرقون بين الممانعة والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة في ان كل واحد منها
ما يسمع من السايل ويجب على المجيب التخلص عنه بعد ظهور الاثر وقبله لكن غرضهم بهذا الكلام ان
يبينوا ان السايل بعد ما فرغ من الممانعة وظهر له اثر الوصف المدعى عليه هل يتمكن من ابطال ذلك
بالمناقضة وفساد الوضع كما في العلل الطردية ام لا فعند الامام ابو زيد والشيخان بانه لا يتمكن من
ذلك وهو اختيار المص حيث قال وبعد الممانعة ليس له الا المعارضة [illegible] فان قلت فعلى
هذا لا فرق بين الممانعة وبينهما لاشتراكها في عدم التمكن بالابطال بعد ظهور الاثر قلت [illegible] انما
يظهر بالممانعة وبعده لا يتصور الممانعة [illegible] الشيئين في صحة [illegible] على تصور وجوده لا
يتصور للممانعة فلا اشتراك [illegible] المراد [illegible] على كلام [illegible] المعترض [illegible] وهذا التوجيه
لطيف ومعنى دقيق قد الهمت به والله المستعان وعليه التكلان قوله الامام [illegible]
وفساد الوضع على العلل المؤثرة لانها في الحقيقة لا ترد ان على علة الشرع بل على ما يدعيه المجيب علة مؤثرة
واما في الحقيقة [illegible] علة [illegible] فجاز ان لا يكون كذلك في الواقع [illegible] ما قلنا [illegible] وكذا
[illegible] اشارة الى النوع الثالث من الاعتراضات [illegible] وجود الحكم مع انعدام تلك العلة

وهذا اعتراض فاسد لان مصير المعلل بعد ثبوت تاثير الوصف المدعى علته لان الحكم يجوز ان
ثبت في تلك الصورة بعلة اخرى لجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين في الصحيح ولهذا
لم نشترط العكس في صحة العلل الشرعية وان كان ذلك شرطا للعلل العقلية اما الاطراد فهو
شرط صحة العلة وان لم يكن العكس دليل الصحة والرابع منها الفرق وهو بيان علة في الاصل لا وجود
لها في الفرع وصورته ان يقول السائل ليس العلة في الاصل ما ذكرت من المعنى لكن العلة فيه هذا
المعنى وهو مفقود في الفرع وفساد الفرق من وجوه احدها ان السائل منكر فسبيله الدفع دون
الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى اخر انتصب مدعيا وذلك لا يجوز لانه تجاوز عن مقامه وعن منصب
المجيب بخلاف ما اذا عارضه لانه لم يبق سائلا ح لانهما انما يكون بعد تمام الدليل فيكون مدعيا
والثاني انه ان ذكر السائل علة اخرى هي معدومة في الفرع لا يدفع علة المجيب في الاصل لجواز ان يكون
الاصل معلولا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع لاحدى العلتين دون الاخرى فقد ظهر ان
الوصف الذي يروم به السائل الفرق بين الاصل والفرع [illegible]
لا يمنع المجيب عن ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم وما لا يكون
قدحا في كلام المجيب لا يكون مسموعا فان السائل به عابثا والثالث ان الخلاف في حكم الفرع ان يثبت
بما قال السائل اراد عدم العلة المثبتة والاستدلال بعدم علة معينة على عدم الحكم عند مقابلة
العدم اي عند انعدام الحجة المثبتة للحكم اولى ممن رام ابطال العلة المؤثرة بالفرق فقد رام ابطال
العلة المؤثرة الحجة بعدم الحجة قال الامام الرازي الكلام في الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد
بعلتين هل يجوز ام لا والحق انه لا يجوز الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان جاز بعلتين منصوصتين
وفيه خلافا لبعضهم وقال الغزالي الصحيح ان تعليل الحكم الواحد بعلتين يجوز عندنا لان العلة
الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع هذا في العلل العقلية كما بين
عنه في غير هذا الفن فوكله ولكنه اذا تصور مناقضة يعني قد ذكر ان المناقضة لا ترد على العلل
المؤثرة ولكن اذا تخايل عند السائل مناقضة يجب دفعه بوجوه اربعة بنفس الوصف بان يقول ما
ذكرته علة ليس بموجود في صورة النقض وبمعناه الثابت به دلالة بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف
به علة وهو الاثر موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف بدون علة وبالحكم المطلوب به كل الوصف
بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عنه في صورة النقض بل هو موجود فيه وبالغرض من التعليل
بيان ذلك فيما قلنا في الخارج النجس من غير السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان وكان حدثا
كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسل فندفعه اولا بالوصف اي بمنع الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك
خارج اذ الخروج هو الانتقال من مكان الى مكان ظاهر وهذا المعنى لم يوجد في غير السائل لان

قوله رام ابطال حجة

النقض صح

لان النجاسة بعد في محلها لم ينتقل عنه وهذا لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما
فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا كمن كان في خيمة مستترا فاذا رفعت عنه
يكون ظاهرا لا خارجا وانما يكون خارجا اذا فارق الخيمة ثم المعنى الثابت بدلالة وصف الخروج وهو
التاثير فان الخروج انما يكون حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس موضعه حتى يجب تطهيره بالاجماع ثم يتعدى
الى سائر البدن لان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يخرج منه لا يحتمل التجزي بل يجب غسل الكل
كما في المني والحيض والنفاس او غسل البعض كما في البول على ما ذكرنا وفيما اذا لم يسل لم يجب غسل
ذلك الموضع اجماعا فلم يكن كالبول ولو كان مؤثرا في تنجس موضعه لوجب غسل موضعه قليلا
كان او كثيرا عندنا اذا جاوز قدر الدرهم وكان مستويا اذا كان دون الدرهم حواله فيه صار الاثر
حجة اي يوجب غسل ذلك الموضع صار وصف الخروج مؤثرا في انتقاض الطهارة واحترز بقوله باعتبار
ما يكون منه عن احتباس النجاسة من الخارج فانها توجب غسل ذلك الموضع فقط قوله ويورد عليه
اي يورد على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السائل فان الدم من جرحه خارج نجس من بدن
الانسان وليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي بمنع التخلف اي
عدم الحكم في صورة النقض بان نقول لا نسلم بانه ليس بحدث بل هو حدث ولكن ما اخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت
للعذر ولهذا يلزمه الطهارة لصلاة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع
والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وبالغرض وهو الوجه الرابع من وجوه
الدفع بان نقول الغرض من هذا التعليل التسوية بين الخارج النجس من غير السبيلين والخارج النجس
من احد السبيلين وهو البول وقد حصل التسوية لان في البول الذي هو الحدث اذا لزم اي دام
صار عفوا لقيام وقت الصلوة فكذا الدم الملحق به تحقيقا للتسوية بينهما في حالتي الاختيار والاضطرار
قال واما المعارضة فهي نوعان اعلم ان المعارضة هي المقابلة على سبيل الممانعة لغة وتسليم
دليل المعلل دون مدلوله والاستدلال على خلاف مدلوله اصطلاحا وهي اي ما يطلق عليه
اسم المعارضة لغة لا اصطلاحا كما ظن نوعان معارضة خالصة وهي المصطلح الذي ذكرنا سميت
بذلك لخلوها عن ابطال دليل المعلل ومعارضة فيها مناقضة وهي المقابلة بالتعليل المبطل
لتعليل المعلل سميت بذلك لتضمنها ابطال دليل المعلل وتحقيقها ان المناقضة عبارة عن ابطال
دليل المعلل بدون ابداء دليل مبتدا والمعارضة عبارة عن ابداء دليل مبتدا بدون التعرض
لدليل المعلل ولما كان كل واحد من القلب والعكس مركبا من احد جزئي المعارضة وهو ابداء علة
مبتداة والمناقضة وهو ابطال الدليل سميناهما باسم اخر غير المعارضة والمناقضة تمييزا عنهما
وهي معارضة فيها مناقضة والمعارضة التي فيها المناقضة نوعان ايضا القلب والعكس اما القلب

فهو نقيض التعليل الى علته خالف الهيئة الاولى وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة اى جعل
العلة معلولا والمعلول علة في الاصل وانما قلنا ان هذا مناقضة لانه يبطل به علة المجيب حيث جعلها
حكما وهذا القلب انما يتحقق ان لو علل المجيب حكما بحكم اخرى لان كل واحد منهما كما استقام علة
استقام حكما اما اذا علل بوصف لا يمكن هذا القلب لان الوصف لا يحتمل ان يكون حكما مثاله قول الشافعي
ان الثيب الذمي اذا زنى يرجم اذ الكفار يجلد بكرهم مائة اجماعا ووجوب جلد مائة بتقدير البكارة علة
وجوب الرجم بتقدير الثيابة كالمسلمين ومثل قوله جريان الربوا في كثير الشيء علة جريانه في قليله كالاثمان
وقوله يتكرر فرض القراءة في الاوليين علة تكرره في الاخريين كالركوع والسجود وقلب الامام المسلمين
يرجم ثيبهم لان بكرهم يجلد مائة بل انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فلا يلزم رجم الثيب الذمي والامام ان
تكرر الركوع والسجود في الاخريين تكررهما في الاوليين بل انما تكررا فرضا في الاوليين لتكررهما فرضا
في الاخريين فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل اى خرج من ان يكون مقيسا عليه للمعلل في الحكم المطلوب فبقي
قياسه بلا مقيس عليه فبطل ضرورة قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لانه منع مقدمة دليله فاسد لا
فلا يكون معارضة ولا مناقضة كما مر وجود العلة مع عدم الحكم ومنشأ ما لزم هذا التحقيق معا بل ما لزم الحكم
بلحوق المعلل عليه وهذا ليس بتخلف الا ان مقصود المعترض من بيان التخلف بيان تخلف التأثير وقد حصل قلت
اما السؤال الاول انما يرد ان لو كان المقسم المعارضة بالمعنى المصطلح كما ظنه اما لو جعل المعنى اللغوي
كما اخترناه فلا وكذلك الثاني انما يرد ان لو كان المراد من المناقضة هذا المعنى المصطلح وهو ممنوع بل
المراد بها معناها اللغوي وهو الابطال كما حققناه قال والغاية الاستدلال اى هذا اشارة الى المخلص
من هذا النوع من القلب قال صاحب الكشف ليس المراد انه اذا ورد يدفعه بهذا الطريق بعد وروده
بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل
قلت لعله انما ذهب الشيخ هذا لانه صار منقطعا بالقلب فلا يمكن له التدارك بعده وفيه نظر لانه لو اما
ان صرح بان هذا علة لذاك او لا بان يقول الكفار يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين كما قال الامام فخر
فعلى الاول يمكن التدارك اما على الاول فبان يقول العلة كما تطلق على المؤثر قد يطلق على
المعرف والمراد هو الثاني فلا يضرنا القلب لان الشيء جاز ان يكون معرفا للشيء وذلك الشيء معرفا له
ايضا كالنار مع الدخان قال الامام في المحصول يجوز ان يكون كل واحد من الحكمين علة لصاحبه بمعنى كون
واحد منهما معرفا لصاحبه واما على الثاني فبان يقول غرضي الاستدلال بثبوت احدهما على الاخر
وما ذكرت من القلب لا ينافي غرضي فظهر ان المعلل لا ينقطع بالقلب وله ان يتخلص عن هذا
الطريق لكن هذا انما يتم له اذا كان الحكمان نظيرين بان يكون بينهما تلازم في الثبوت شرعا حتى

حتى يمكن ان يستدل بثبوت كل واحد منهما على صاحبه ويكون كل واحد منهما دليل الاخر وملزوما كالتوأمين
فان ما ثبت ايهما كان يدل على عتق الاخر وكذا رق احدهما يدل على رق الاخر اما العلة فمؤثرة فلا يجوز
ان يكون كل واحد منهما مؤثرا في الاخر وعلة له لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد
منهما على الاخر في الرتبة واستحالته لا تخفى مثال ذلك قول علمائنا ان ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح
كالحج والثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة ولا يضرنا القلب
في المسلمين بان يقال الحج انما لزم بالنذر لانه لازم بالشروع والبكر الصغيرة انما يولى عليها في مالها
لانه يولى عليها في نفسها لاشتراك الصورتين في علة الولاية واللزوم بيان ذلك ان الولاية شرعت
لحاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه الى من هو قادر على قضاء حاجته وهو الولي نظرا له
والنفس والمال والبكر والثيب فيه سواء لان السبب للولاية انما هو العجز والحاجة وهذا المعنى شامل
فجاز ان يستدل بثبوت الولاية في احدى الصورتين على ثبوت الولاية في الاخرى لانهما معلولا علة واحدة
وهو العجز والحاجة وكذا النذر انما صار سببا للزوم لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فيلزمه الوفاء
به قال الله تعالى اوفوا بالعقود فكذا ان رعاية حفظ ما ادى من العبادة عن البطلان قال
الله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ولا يمكن حفظ ما ادى الا بضم الباقي اليه ولما وجب الاداء تحقيقا للوفاء بالعهد
الا ان العهد فلان يلزم اتمام ما ادى وابقاؤه عبادة اولى او نقول هما معلولا علة واحدة ايضا
وهو الوفاء بالعهد الا ان العهد ثمة بالقول وهنا بالفعل وهو اقوى فيمكن الاستدلال بثبوت الحكم
باحدهما على ثبوته بالاخر بخلاف تعليل الشافعي فانه لا يصح التخلص عن القلب بهذا الطريق لانه
لا مساواة بين الجلد والرجم اما من حيث الذات فان الرجم عقوبة دون الجلد واما من حيث الشرط
فالثيابة شرط الرجم دون الجلد فلما افترقا في شرط الثيابة وان لم يفترقا في شرط الاسلام فلا يمكن
الاستدلال بثبوت احدهما على الاخر وكذا القراءة والركوع ليسا سواء فالقراءة ركن زائد بدليل جواز
الصلوة بدونها حتى ان المقتدي لو ادرك الامام في الركوع سقط عنه القراءة اجماعا ولا يسقط الركوع والسجود
بحال وكذا الشفع الاول والثاني ليسا سواء في حق القراءة الا ترى ان شطر القراءة سقط فيه وهو السورة
وسقط احد وصفيه وهو الجهر فلما ثبت التفاوت بينهما امتنع الاستدلال بثبوت الحكم في الاول على ثبوته
في الثاني فيلزم الانقطاع ضرورة قال والثاني قلب الوصف اى النوع الثاني من القلب هو ان يجعل الذي
وصف المعلل شاهدا عليك اى حجة عليه بعد ان كان شاهدا له ماخوذ من قلب الجراب لانه كان ظهره اليك
اى كان حجة عليك فصار وجهه اليك اى صار حجة لك على المعلل وهو معارضة من حيث انه ابدا علة اخرى
فيها مناقضة من حيث انه نقض علته وحقيقة هذا القلب هو ربط خلاف حكم المستدل على علته
الحاقا باصله وانكر بعض الاصوليين مستدلا بانه ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المعلل فلا يقدح ذلك

في دليله وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة
اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكمين متنافيين لتعذر
مناسبتها اياهما واجاب صاحب المحصول بان شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير
متنافيين في ذاتهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف
للحكم ومقتضيه حقيقيا بل اقناعيا الا ان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف زائد على الوصف
الذي ذكره مثل قول الشافعي في بيته صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم
القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن النية المعينة بعد تعينه كصوم القضاء فانه بعد
ما تعين مرة لا يجب تعيينه ثانيا فهذا وتفسير الا ولو جواب عما قال القلب انما يكون بتعليق
فلو زيد عليه وصف آخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون قلبا فعا الزيادة لتفسير
لا تغيير له وهذا الان الخصم قال هذا صوم فرض ولم يعين انه متعين في هذا الوقت بل سا عسا الى
اذا قرنا هذا الصوم المذكور لا يكون تعين ابل تغيير الذلك الوصف والقايل لم يقل الوكان علة
علة المعلل موثرة لم يرد عليه القلب بنوعيه لان فيه مناقضة ولا يحتمل المناقضة فلا يمكن الى
الجاب بان يقال قوله واما المعارضة من قبيل قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء فيكون ذكر المعارضة
الى فيها المناقضة فصله كنوعي العكس لا انهما يرد على العلة الموثرة وانما الوارد عليها هي الخالصة
فقط وقول العلامة النسفي كم من شي لا يثبت قصدا ويثبت ضمنا وههنا يثبت المناقضة
في ضمن المعارضة وهي يرد على العلل الموثرة مما لا يسمن ولا يغني من جوع لانه ان ادعى ان المعارضة
الخالصة يرد على العلة الموثرة فمسلم لكنه لا يتم التقريب وان ادعى انها بنوعيها يرد عليها
ممنوع ثم قوله يثبت المناقضة ههنا في ضمن المعارضة سهو ظاهر الى فيها مناقضة لمجموعهما اسم لنوع احد
لا انها معارضة قصدية ومناقضة ضمنية كما ظنه يظهر ذلك بالتامل والحق ان القلب انما يرد على الطردية
لا الموثرة يويده ما ذكره الامام صدر الاسلام ان القلب الاول انما يجي في كل طرد جعل الحكم علة
والقلب الثاني يرد على كل طرد ما لم يظهر التاثير وما ذكره بعض الاصوليين ان المخلص من القلب
بذكر تاثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قاله خصمه وكذا ما ذكره صاحب المحصول ان القلب
انما يصح فيما اذا كانت مناسبة الوصف للحكم اقناعيا لا حقيقيا فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد
التاثير غير صحيح كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق فتامله والعكس وهو عطف على قوله فالقلب
وهو في اللغة عبارة عن رد الشي الى سننه اي رجعه من ورائه على طريقه الاول مثل عكس المرآة اذا
ردت بصرك بصفائها الى وجهك حتى ترى وجهك بنور عينيك وفي الاصطلاح عبارة عن تعليل نقيض
الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة رداله الى اصل آخر كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه
ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع كالوضوء فيكون العكس على هذا ضد الطرد وهذا النوع من العكس ليس

لان المعارض ح

بناقض في العلل لان ذكره من قبل المعلل لتصحيح علته لا من قبل السايل لتصحيح مرجحا للعلة
باطرادها وانعكاسها على ما التي تطرد ولا تنعكس لا فادته زيادة قوة في ظن كون الوصف علة على
فعلى هذا اجله من قبيل المعارضة الى فيها مناقضة تسامح والاولى ان لا نذكره على طريق التقسيم للمعارضة
بل نذكره ابتدا للمناسبة بين القلب وبينه من حيث ان القلب للابطال والعكس للتصحيح كما قال
الامام فخر الاسلام واما العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة الحق به والنوع
الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه اي لم يرد الحكم لا على سنن الاصل بل على خلاف سننه كقول
اصحابنا ان فعي لو في الصلوة النفل مثلا هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فانه اذا لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع واحترزوا به عن الحج فانه يجب بالشروع لانه يجب المضي في
فاسده فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوى عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء
فان الوضوء لما لم يلزم بالشروع لم يلزم بالنذر والنفل يلزم بالنذر بالاجماع فيلزم ان يكون الشروع فيه
ملزما ايضا على ما يقتضيه الاستواء وهو اضعف وجوه القلب اعلم ان هذا النوع ليس من قبيل العكس حقيقة
اذ العكس المصطلح ما ذكرناه وتعريفه لا يصدق عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة
الاصوليين في اقسام القلب وسموه قلب التسوية وقول المصنف انه من اضعف وجوه القلب اشارة الى
ذلك لكنه لما كان فيه العكس من حيث انه رد الحكم الذي اطرد ولم كان على خلاف سننه اورده الامام
فخر الاسلام في هذا الباب وتابعه المصنف لكن مع هذا كان الواجب ان نذكره مقدما على العكس لانه من سوله
خلاف العكس ثم هذا النوع من القلب معمول عند البعض وهو اختيار الامام الرازي ومردود
عند البعض منهم المصنف وبين فساده من وجهين احدهما ان السايل جا بحكم آخر وهو التسوية
والمعلل ما نفى التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه وح لا يتحقق المناقضة التي هي شرط صحة
القلب والقايل ان يقول ليس تناقض الحكمين داخلا شرط صحة القلب بل امتناع الجمع بينهما بدليل منفصل
كاف لصحته وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل ويعلم دفع هذا السوال من الوجه
الثاني وثانيهما ان المقصود من الكلام معناه والاستواء وان كان متحققا في الاصل وهو الوضوء وفي الفرع
وهو النفل الا انه مختلف في المعنى اذ الاستواء في الاصل في سقوط اللزوم وفي الفرع يعني ثبوت اللزوم
والسقوط واللزوم متضادان فلا يثبت اتحاد الحكم بين الاصل والفرع وذلك مبطل للقياس لما سبق
وانما استقيم هذا التعليل ان لو كان المقصود عين التسوية وليس كذلك على ان كلام المعلل مفسر وكلام
السايل مجمل والمجمل لا يعارض المفسر قال واما المعارضة الخالصة اي ما يطلق عليها اسم المعارضة
سواء كانت مقبولة او مردودة والاول ساول النوع الثاني من المعارضة وهو ان احدها في حكم الفرع
ويسمى معارضة في الحكم وذلك خمسة انواع اثنان منها صحيحان بلا شبهة والثلاثة منها صحيحة من
وجه اولها المعارضة بالتنصيص على ضد ذلك الحكم في ذلك المحل بعينه من غير زيادة فيتبين بذلك محض
المقابلة وسد طريق الوصول الى المدعى الا بالترجيح كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه

كالغسل فيعارضه بانه مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف وبانهما معارضة فيه
نوع تغيير الاول وتقرير له وذلك ان يعارضه في مسألة المسح بانه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه
بعد الاكمال كالغسل وفي مسألة تعيين النية في رمضان انه صوم فرض فيكون مستغنيا عن التعيين بعد
تعينه كصوم القضاء وهي معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في سنيته
بعد اكمال الفرض في محله وفي التعيين بعد تعينه في نفسه فوجب المصير فيهما الى الترجيح كما في الاول
وهذان الوجهان الصحيحان بلا شبهة اما صحة الاول فظاهر وكذلك صحة الثاني لانه احد وجهي
القلب وقد ثبت صحته وهناك اشكال ووجهه انه في بيان المعارضة الخالصة والقلب ليس منها
بل من المعارضة التي فيها المناقضة فلا يصح ايراده في المعارضة الخالصة وقول العلامة النسفي ان
القلب معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فاوردهما نظرا الى ذاتها ولم ينظر الى ما في ضمنها لا يدفعه اذ الكلام
مع كونها متضمنة للمناقضة باثبات ما نفاه المعلل اولى مما اسسه لكن بضرب يعتبر فيه اخلال
لموضع الخلاف مثل قول علمائنا في التعليل لاثبات الولاية بعد الاب والجد من الاولياء عند
عدمهما على تزويج الصغيرة انها لا اب لها فيولى عليها نكاحا كالتي لها اب فيعارض بانها
يتيمة فلا يلي الاخ تزويجها كالتي لها مال فانه لا ولاية للاخ على المال اجماعا وهذا يعتبر لمحل النزاع
لان التعليل وقع في اثبات اصل الولاية عليها لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية فانه
نفي الولاية بسبب خاص وهو الاخوة فلم يكن هذا مدحا في كلام المعلل من هذا الوجه فيكون
فاسدا لكنه اذا لم يثبت الولاية للاخ لا تثبت لغيره اجماعا لانه اقرب الناس اليها بعد
الاب والجد ومن هذا الوجه يظهر فيها معنى الصحة ورابعها هو النوع الثاني من نوعي العكس مثل
ما قلنا ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما يجوز شراؤه عندنا لكنه يؤمر باخراجه من يده بالبيع
او الاعتاق او نحو ذلك وعند الشافعي لا يجوز شراؤه وعللنا بان العبد المسلم يملكه الكافر فكذا
شراؤه كالمسلم فيقال لما ملكه يبيعه وجب ان يستوي فيه حكم شرائه ابتداء وبقاء كالمسلم ثم انه لا يزيل
الملك بل يرد عليه اتفاقا وكذلك يرد شراؤه تحقيقا للاستواء بينهما كما في حق المسلم وهذه معارضة فاسدة
ظاهرا لانا لم نعلل للتفرقة بينهما ليكون التسوية معارضة بل حكمنا عليه بجواز الشراء والتسوية بين
الابتداء والبقاء حكم آخر لم يتعرض له غير ان تحت هذه التسوية دفعا للحكم الاول لانه اذا ثبتت المساواة بين
الابتداء والبقاء لا يصح الشراء فظهر فيها معنى الصحة عند اثبات التسوية بينهما قال صاحب الكشف ايراد هذا
العكس من قبيل المعارضة الخالصة مشكل لان هذا قلب في الحقيقة فيكون فيه ابطال تعليل المستدل
وقلب لما كان هذا من اضعف وجوه القلب لكونه لا مناقضة فيه ظاهرا صح ايراده في هذا القسم وخامسها
بحكم غير الاول لكن فيه نفي الاول مثل قول ابي حنيفة في المرأة التي نعي اليها زوجها فنكحت زوجا اخر وولدت

وولدت ثم جاء الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لان فراشه منه قائم فصار كما لو كان حاضرا
وابو يوسف ومحمد يعارضان بان الثاني صاحب فراش حاضر والغائب لا يخلق منه فيثبت النسب منه
كما لو تزوجها بغير شهود وولدت ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا هكذا ههنا والمعنى ان الولد
خلق من ماء الحاضر ظاهرا كما لو كان الفراشان فاسدين واحدهما حاضر والاخر غائب يثبت النسب
من الحاضر فهذه معارضة لاثبات حكم في غير المحل الذي اثبته الاول لان المعلل اثبت النسب من الاول
بفراش صحيح والمعارض اثبت النسب من الثاني بفراش فاسد وكان محل الحكم مختلفا فيفسد من
هذا الوجه لفقد شرطها وهو اتحاد المحل الا ان النسب لما لم يصح اثباته للاول بعد ثبوته للثاني لعدم
تصور ثبوته من شخصين شرعا تضمنت هذه المعارضة نفي النسب من الاول فصحت من هذا الوجه واحتيج
الى الترجيح بان يقول صحة فراش الاول وقيام ملكه حقيقة مع غيبته احق بالاعتبار من حضرة الثاني
وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح الحقيقة والشبهة
لا يعارض الحقيقة ليترجح بالحضرة فيكون الولد للاول ولا يلزم عليه ما اذا ادعى الشريكان جارية
والجارية مشتركة حيث يثبت النسب من كل واحد منهما وكذا اذا ادعى اللقيط اثنان فانه يثبت النسب
منهما حتى يرثهما ويرثانه لان ذلك ليس بطريق الشركة في النسب اذ الاب احدهما حقيقة لكن لعدم اولوية
احدهما على الآخر اضيف الولد الى كل واحد منهما في حق الاحكام الا ترى انه لو ظهر لاحدهما رجحان بوجه
من الوجوه يتعين ثبوت النسب منه والى هذا اشار في الزيادات والفرق بين الرابع والخامس ان الرابع
تعارضه بحكم آخر في ذلك المحل باثبات ما لم يثبته الاول وفي الخامس تعارضه باثبات ما اثبته الاول في غير
المحل الاول وثانيهما في علة الاصل وهي ان يقيم الدليل على علته وصف آخر في المقيس عليه غير موجود في محل
النزاع ويسند الحكم اليه وذلك انما يكون بثلاثة اوجه معارضة بعلة لا تتعدى اصلا او تتعدى الى
فرع مجمع عليه او فصل مختلف فيه وكلها فاسدة اما لو اقام الدليل بما ينفي علته بعد ما اسنده المعلل
فتقبل اتفاقا كذا في التنقيح وغيره فعلى هذا ينبغي ان نقول المعارضة في الاصل على اربعة اوجه واحد
منها صحيح والثلاثة باطلة واما فسدت هذه الوجوه اما لو كانت غير متعدية كما قلنا في الذهب والفضة
ان حرمة الربوا فيهما معلولة بالقدر والجنس فيعارضنا الشافعي بالثمنية ففاسد لعدم حكمها وهو التعدية وان
كانت متعدية فلانه اما ان يكون متعدية الى صورة اخرى غير محل النزاع مجمع عليها مثاله ما قلنا في حرمة
بيع الجص بجنسه متفاضلا انه مكيل بيع بجنسه متفاضلا فيكون باطلا كالحنطة فيعارضنا المالكي بان
العلة في الاصل غير ما ذكرت وهو الاقتيات وقد فقد هذا في الفرع وهو الجص وهذا المعنى متعد الى
فصل مجمع عليه وهو الارز والذرة والسمسم فهذه المعارضة فاسدة ايضا اذ لا اتصال لها بموضع النزاع
الا من حيث انه انعدم تلك العلة فيه وعدم العلة المعينة لا يوجب عدم الحكم لجواز ترادف العلل على

معلول واحد وح جاز ان يجتمعا في الاصل بلا تدافع فلا يثبت بهما المعارضة قال الفاضل السمرقندي
وفيه بحث اذ ثبوت حكم واحد بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحدة منها ممتنع والا يلزم
اثبات الثابت بل يثبت اما بواحدة منها او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون ثبوته بعلل مختلفة
نعم يكون بعلية وصف السائل مانعة لعلية وصف المعلل والجواب عنه بعد تسليم ان علل الشرع
موجبات ان المعنى بالواحد هنا الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم من ذلك اثبات الثابت والحسم لا شك
ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص الا ترى انه لو وقعت في الخل فارة ومنتن بعد ما تنجس
بالخمر او قبله ثم صار الخمر خلا لا يطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفارة لكنا نكتفي بالاطلاق في هذا
لشموله اياهما وفي المحيط اذا اجتمع الحدثان فالوضوء من الاول عند الجرجاني اتحد الجنس او اختلف وقال
البلخي ان اتحد الجنس بان بال ثم بال فهو من الاول وان اختلف بان بال ثم رعف فهو منهما وقال الوجيز
ومحمد بن سلمة منهما مطلقا وثمرة الخلاف انما تظهر في الوضوء لكل مرة وبقيع الوضوء الواحد للكل او يكون متعددة
في الفرع وهذا يتعدى الى فرع مختلف منه ويعم مادون الكيل وذلك فاسد ايضا لما ذكرنا ومن اهل النظر
من جعل هذه المعارضة حسنة لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما فاذا ثبت احدهما بطل الاخر وتدبينا
في فصل الاجماع ان هذا استدلال فاسد فلا يصح التمسك به واكثر الكلام صحيح في الاصل اعلم ان
المعارضة في علة الاصل تسمى معارضة ومانعة من انها من الاسولة الفاسدة اشارة الى التعليم تنبيه على
ومقول كل كلام صحيح لكونه في الحقيقة منعا للعلة اذا اورد على سبيل المعارضة منع الجدل في توجيهه فذكره
على سبيل الممانعة اولى لئلا يتمكن الجدل من رده ولانها اساس المناظرة وبما يعرف فقه الرجل كقول اصحابنا
ان منع اعتاق الراهن العبد المرهون انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال بدون رضاه وكان مردودا
كالبائع الراهن فقال قوم من اصحابنا في الجواب عنه ان الفرق بين البيع والاعتاق بين وذلك لان البيع
قبل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ
بعد وقوعه فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فهذا معنى فقهي صحيح في نفسه لكنه منع بوجهه فالوجه فيه
لم يقل القياس لتعديه حكم النص الى ما لا نص فيه بدون تغيره وانا لا نم وجود هذا الشرط هنا لان كان
ادعى ان حكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن هو التوقف وان كان
التوقف فلا يكون الحكمان متماثلين فيكون تغيرا لا تعدية وان ادعى التوقف في الفرع ايضا الزمناكم
بان العتق لا يحتمل الفسخ فظهر بما ذكرنا انه لو قال الحكم ان الحكم في الاصل متوقف ولم يوجد في الفرع لكان كافيا
لكنه ذكر ذلك دفعا لئلا يلتزم المعلل التوقف في الفرع واذا اقامت المعارضة في السبيل
فيما الترجيح لما فرغ من بيان الممانعة والمعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال اذا قامت
المعارضة بين القياسين بان لا يندفع بطريق من الطرق المذكورة كان سبيل المجيب في دفعها المصير الى

الترجيح وان لم يثبت له ذلك صار منقطعا والكلام فيه في مواضع الاول في تفسير الترجيح لغة وشريعة
والثاني في بيان ما يقع به الترجيح بين الاقيسة على وجه الصحة واما وجوه الترجيح بين النصوص
فقد مر والثالث في بيان المخلص من التعارض الذي يقع بين وجوه الترجيح اما الاول فالترجيح لغة عبارة
عن كذا فيه توسع لان ما ذكره معنى الرجحان لا معنى الترجيح كانه اراد به الرجحان فذكر المؤثر
واراد به الاثر او يحمل على حذف المضاف يعني اظهار فضل احد المثلين ويؤيده ما ذكره الامام
ابو زيد ان الترجيح هو اظهار فضل لاحد المثلين على الاخر انما قيد بقوله وصفا لان الوصف
الملح تقع ما لا تتصور به المعادلة وكان نازلا منزلة الوصف للمزيد عليه لا ما هو اصل يقوم
به المعادلة والمعارضة وذلك كرجحان الميزان بان يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض
ثم يضم الى احديهما شيء لا يقوم به التعارض ولا يقع له الوزن مقصودا لولا الاصل مثل
زيادة حبة على مئة مثلا فترجح على الاخرى بتلك الزيادة ولو ضم الى احديهما من اخر لا يسمى
ذلك راجحا لان ما ازداد في احد الكفتين مثل لما في الكفة الاخرى فيكون اصلا يقوم به
المعارضة ويقوم له الوزن وفي الشريعة عبارة عن زيادة قوة لاحدى الجنسين المتعارضين
وصفا لا اصلا وهذا معنى قول مشايخنا ان الترجيح انما يكون بوصف لا يقوم به الحجة
لا بوصف يقوم به الحجة ولذا اجوزنا فضلا في قضاء الديون حال عدم الوزان حتى اشترى
شيئا بعشرة دراهم فوزن وارجح كما قال عليه السلام معاشر الانبياء هكذا نزن ولم يجعل ذلك الفضل هبة
حتى تمنع من الجواز لان ذلك الفضل يعد وصفا عادة كالجودة حتى لو كان ذلك الفضل اكثر مما يقع
به الرجحان بان زاد على العشرة درهما او درهمين مثلا صار ذلك هبة ويكون باطلة
لو لم يكن متميزا كما هو الحكم في هبة المشاع لانه ما يقوم به المعادلة فيكون مقصودا بالوزن فيكون
مقصودا في التمليك فيطلب لشيوعه قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث اذ لا شك ان
فضل احد المثلين على الاخر هو الرجحان والفضل اعم من ان يكون بعدد قليل او كثير شرعا وعقلا
ولغة وعرفا اما الشرع فلقوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل والفضل ربوا وانعقد الاجماع على ان
بيع كيل من حنطة بكيلين ربوا فجعلوا الكيل الواحد فضلا واما غير الشرع فلان كل واحد يعلم
عقلا ولغة وعرفا ان احد عشر زائد على العشرة والزيادة هي الرجحان وربما يجاب عنه بان قولك
لا شك ان فضل احد المثلين على الاخر هو الرجحان ممنوع اما قولك الفضل اعم مسلم لكن لا نم ان كل
فضل رجحان كيف ونحن نتيقن ان زيادة الالف على واحد لا يسمى رجحانا لغة وعرفا بل الرجحان
شرط الميل لغة يقال رجح الميزان اذا مال وذلك يحصل بكيف مخصوص كما ذكر في الكتاب قال ولهذا

قالوا اعلم ان العلماء اختلفوا في الترجيح بكثرة الادلة مثل ان يكون في جانب واحد حديث
واحد او قياس واحد وفي الآخر حديثان او قياسان فذهب بعض اصحابنا واصحاب الشافعي
الى انه يصح الترجيح بها متمسكين في ذلك بان كل واحد منها يفيد احترازا من الظن فعند الاجتماع
يحصل الزيادة لئلا يجتمع على الاثر الواحد موثران مستقلان وبوقوع ذلك باتفاقهم على عدم
ترجيح الشهادة بكثرة العدد وبان الآية وان كثرت لا يترجح على خبر الواحد الصحيح عند
التعارض فلو كان للكثرة التي لم يحصل بسببها علية وحدانية اثر لترجحت الآية على خبر الواحد
وشهادة الاربع على الاثنين والاجماع منعقد على خلافه وذهب عامة اصحابنا الى ان الترجيح
لا يقع بالكثير لما مر ان الترجيح لا يقع الا بوصف هو تبع لغيره وما هو حجة بنفسه لا يكون تبعا
لغيره ولهذا قالوا القياس لا يترجح بقياس آخر يعضده وكذا الحديث لا يترجح بحديث آخر ولا نص
الكتاب بنص آخر وانما يترجح بقوة اثر علته والحديث بثقة الراوي وعدالته وضبطه واتقانه
والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة ولهذا قلنا ان المشهور يترجح على خبر
الواحد لان الشهرة تقوي وصف الاتصال برسول الله عم وكذا لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب
جراحة فيما اذا جرح رجل رجلا جراحة صالحة للقتل وجرحه آخر ذلك الرجل عشر جراحات او اكثر
ومات المجروح منها لا يجعل صاحب الجراحات قاتلا وحده حتى يجب القصاص او الدية عليه وحده
بل يجب القصاص على كل واحد منهما ان كانت عمدا والدية عليهما نصفين ان كانت خطأ لان كل
جرح علة تامة لاضافة الموت اليه فلا يصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها الترجيح وهذا
معنى قول المشايخ العبرة لعدد الجناة لا لعدد الجنايات وانما يترجح بعضها على بعض لقوة فيها بان كانت
جراحة احدهما مما لا يتخلف عنها الموت عادة بان حز احدهما رقبته او قده بنصفين وقطع الآخر يده
فالقاتل هو الحاز والقاد دون القاطع وكذا اجمع الفقهاء في امرأة ماتت وتركت ابني عم احدهما زوج
المرأة ان التعصيب الذي في الزوج لا يترجح بسبب الزوجية حتى يستحق جميع الميراث بل هي علة اخرى
لاستحقاق الارث سوى العصوبة بمنزلة ما لو كانت في شخصين فيستحق النصف بالزوجية والباقي
بينهما نصفان فيصح من اربعة ثلثة للزوج بالفرض والتعصيب وواحد للآخر ولا يلزم عليه ان ابني العم
يترجح على ابن العلة بقرابة الام لان الاخوة لام في حكم زيادة وصف في الاخوة لاب الا يرى ان الاخ
لاب وام اذا انفرد لم يكن قرابة الام فيه سببا للاستحقاق بالفرضية وانما يستحق بالعصوبة لا غير
فيحصل بالاخوة لاب وام رجحان على الاخ لاب ولم يترجح على الاخ لام اتفاقا فان استحقاق الاخ
لام بالفرض بالنص واستحقاق الاخ لاب وام بالعصوبة فلم يكن بينهما مزاحمة لاختلاف السبب فلم يحتج
الى الترجيح اتفاقا قال ولا يجوز الترجيح بكثرة الشهود حتى لو اقام رجل شاهدين والآخر اربعة لم يترجح
صاحب الاربعة لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلم يصلح وصفا مرجحا لانعدام المعنى فلم يترجح شهادة

شهادة الثلاثة على شهادة الاثنين لان شهادة الواحد ليست بحجة فيصلح مرجحا لانا نقول قد
يكون شهادة الواحد حجة كالشهادة بهلال رمضان يوم الغيم مثلا فلا يقع به الترجيح وقلت
وينبغي اذا بلغ عدد الشهود حد التواتر ان يترجح على من لم يبلغه قياسا على الخبر ولم اظفر على الرواية
ونقل عن مالك رح انه رجح بشهادة الاربعة على الاثنين حكاه الامام الرازي في محصوله ويجوز
الترجيح بعدالتهم حتى لو اقام احد المدعيين شاهدين مستورين والآخر عدلين يرجح العدلان لان العدالة
لانها تقوي معنى الصدق في الشهادة ولا يجوز الترجيح بكثرة الاتصال لاستحقاق الشفعة بالجوار حتى
ان من كان جاره من جوانب لا يترجح على من جاره من جانب واحد لما ذكرنا ويجوز بقوة الاتصال كالخليط
في نفس المبيع او حقه يقدم على الجار لان سبب الاستحقاق الاتصال وذا في الخليط اقوى لوجود اتصال
كل جزء من المبيع بجزء من ملكه وقوة السبب موجبة للترجيح قال والذي يقع به الترجيح اربعة
اي المعاني التي يقع بها الترجيح في القياسات اربعة احدها الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين
المتعارضين اقوى تأثيرا من الآخر لان الوصف انما يصير حجة بأثره في ثبوت الحكم المطلوب فمهما كان
الاثر اقوى كان العمل به اولى لزيادة وكادة في نفس الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس
فان القياس وان كان موثرا يترجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه فان قيل اليست
الشهادة جعلت حجة بسبب العدالة ثم لم يترجح بقوة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من
بعض فينبغي ان لا يترجح احد القياسين بقوة التأثير قلنا العدالة بالتقوى والانزجار
عن ارتكاب المحرمات والتقوى ليست بانواع بعضها فوق بعض ليمكن التمييز بينها بانواعها بخلاف
تأثير العلة فان ذلك بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فان الوصف الذي اعتبر اثر نوعه
عينه في النوع فوق الوصف الذي اعتبر عينه في الجنس مثلا فيظهر قوة الاثر عند المقابلة على وجه لا يمكن
انكارها على انا لو سلمنا التفاوت في العدالة لكن الوقوف على الزيادة متعذر لكونها امرا باطنا فربما كان
الذي يظن انه اعدل ادنى درجة من الذي يظن انه عادل فلم يمكن اعتبارها في تأثير الحجة وبيان ذلك
في مسائل منها ما قال علماؤنا ان طول الحرة لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعي ان ذلك يمنع لانه
يرق ماؤه على غنية وكان نحرا كالحر كان تحته حرة فانه يحرم عليه تزويج الامة اجماعا وهذا لان فيه
الاثر اذ الارقاق اهلاك اذ الرق اثر الكفر وهو موت حكما فكما حرم قتل ولده شرعا حرم عليه ارقاقه
مع استغنائه عنه بخلاف ما اذا لم يجد طول الحرة لان عنه ضرورة ولا يلزم عليه ما اذا تزوج حرة على امة
حيث بطل نكاح الامة عليها مع ان فيه ارقاقا بلا ضرورة لانا اقمنا السبب وهو النكاح مقام
حقيقة الارقاق في الحرمة فلا يكون للبقاء حكم الابتداء ولنا ما ملك النكاح ملكه العبد باذن مولاه
اجماعا فملكه الحر كسائر الانكحة وهذا معنى قوي الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والشرف

الموضوع للبشر وكان تاثيرها في الاطلاق وجميع باب النكاح لا في المنع والحجر والرق من اسباب
تنصيف الحل حتى حل للحر اربع نسوة ولم يحل للعبد الا نصفها فيجب ان لا يكون الرقيق في نصف الحل مثل حر
في الكل فاما ما يكون شرطا في حق الحر يكون شرطا في حق العبد كالشهود وما لا يكون شرطا في حق العبد
لا يكون شرطا في حق الحر اذ النصوص لا توجب التفرقة بينهما في شروط الا ان يزداد اثر الرق في اتساع حل
بسقوط الشروط في حقه ولما لم يكن عدم الطول شرطا في حق العبد علم انه ليس بشرط في حق الحر ويزداد تاثير
هذا الوصف بالتامل في احوال البشر فان ما ثبت بطريق الكرامة في حق البشر يزداد بزيادة الشرف الا ترى
ان النبي عم لما كان اشرف الناس كان اوسعهم حلا حتى حل له تسع نسوة او ما لا [?] على ما روي في رواية
ما تقبض رسول الله عم حتى ابيح له من النساء ما شاء فثبت ان زيادة الكرامة توجب زيادة الحل فكيف يجوز
زيادة حل العبد مع نقصان حاله وتنكر ان معنى من الوصف ضعيف الاثر اذ الارقاق اهلاك حكمي لانه تفوت
صفة الحرية لا اصل الولد والتضييع اهلاك حقيقي لانه تفوت الاصل ثم التضييع بالعزل في امته مباح
ومن الحرة برضاها ونكاح الصبية والعجوز والعقيم لم يحرم مع انه حقيقة الاهلاك فلان لا يحرم الارقاق الذي
هو اهلاك حكمي اولى فان قلت في العزل امتناع من سبب الوجود لا اهلاك قلنا في تزوج الامة ايضا
امتناع من تحصيل صفة الحرية لا ارقاق الجزء حقيقة وكذا يجوز نكاح الامة لمن يملك سرية يسع
بها عن نكاحها ولا يحل له قتل ولده بحال من الاحوال فثبت ان ما ذكره من الارقاق ليس باهلاك
وان وصف الارقاق لم يكن مطردا في اثبات الحرمة فيفسد التعليل لفوت شرطها وهو الاطراد اعلم
ان جواز نكاح الامة لمن يملك سرية مذهبنا خلافا للشافعي رح فلا يجوز ذلك فقد ذكر في التهذيب
وان كان في ملكه امة يحل له وطؤها او كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له ان ينكح الامة فعلى
هذا لا يصح الاحتجاج على الخصم ومنها ما قال علماؤنا اذا اسلم احد الزوجين لا تقع الفرقة سواء
كان قبل الدخول او بعده حتى يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهما على نكاحهما وان ابى فرق
القاضي بينهما واذا ارتد احدهما تقع الفرقة في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده وقال الشافعي
اذا اسلم احدهما فان كان قبل الدخول تتعجل الفرقة وان كان بعد الدخول تتوقف على انقضاء العدة
وكذا الجواب عنده اذا ارتد احدهما سوى بين الردة والاسلام في الجواب واضافة الفرقة اليهما
وعلل بان الحادث بهما اعني بالاسلام والردة اختلاف الدين وله اثر في ايجاب الفرقة الا ترى انه
يمنع ابتداء النكاح فيمنع بقاءه ايضا وتمسكنا ان الاسلام من اسباب العصمة في النفس والملك قال صلعم
فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فلا يجوز ان يستحق به زوال النعمة وهو الملك وبقاء الآخر
على الكفر ليس من اسباب الفرقة ايضا لانه غير طارئ على النكاح ودوامه ما لم يكن قاطعا لا يوجب

لا يوجب قطعا ضرورة فان قيل سلمنا ان كل واحد منهما لا يصلح ان يكون مناطا للحكم
فلم لا يجوز ان يكون المجموع وهو اختلاف الدينين مناطا بالحكم قلنا لما انتفى عن كل واحد منهما
الصلاحية اصلا لا يصلح ان يكون جزء العلة لانه عبارة عما يكون معتبرا في تحقق المناط وكون
اختلاف الدينين مانعا من ابتداء العقد لا يدل على صيرورته قاطعا فرب شيء يمنع ولا يقطع
الا ترى فقيام عدة الغير وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء ونكاح الحرة
يمنع نكاح الامة والامة لا تقطعه ولما تعذر اضافة التفريق الى الاختلاف في الدين ولا بد من دفع ضرر
الظلم عنها لان ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فات شرعا جعلنا السبب ما له اثر في ايجاب
الفرقة وهو فوت غرض النكاح رعاية لحق المسلم فان المسلم ان كان هو الزوج وجب عليه ادرار
النفقة من غير ان يكون له فائدة الاستمتاع وان كانت المراة صارت كالمعلقة والتعليق ظلم لكونه
سوءا للامساك بالمعروف واداء ذلك صار مفوضا الى القاضي لانها فرقة لازالة الظلم والقاضي
نصب لازالة الظلم عن الناس وهذا معنى مؤثر شرعا [?] فوات الظلم وهو اي فوات اغراض
النكاح في كونه سببا لايجاب الفرقة ظاهر الاثر بالرجوع الى الاصول كما في التفرقة بالايلاء واللعان
والجب والعنة اما في الجب والعنة فظاهر واما في اللعان فلان الاستمتاع لما حرم بالتلاعن
كما عرف في موضعه وفات غرض النكاح وجب دفع الظلم بالتفريق وكذا في الايلاء لان الزوج ظلمها
بمنع حقها في مدة [?] بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة فاما الردة فتنافيه بمعنى موجب للفرقة
على سبيل المنافاة لكونها من اسباب زوال العصمة لا لانها موضوعة للفرقة فتثبت الحرمة
بنفسها من غير توقف على انقضاء عدة او اقتضاء قاض كما في طرو الرضاع وحرمة المصاهرة
ولا يلزم ارتدادهما معا لا يقال لو كان بطلان النكاح بالردة للمنافاة لزم ان يبطل بارتدادهما
بالطريق الاولى لازدياد المنافي كما لو اجتمع الرضاع والنسب لانا [?] القياس ان يكون ارتدادهما
مبطلا ايضا كما قال زفر الا انا تركناه باجماع الصحابة رض والقياس ليس بحجة في مقابلة الاجماع
وبيانه ان العرب ارتدوا في عهد ابي بكر رض ثم اسلموا ولم يامرهم بتجديد الانكحة وكان ذلك بمحضر من
الصحابة رض من غير نكير منهم [?] محل الاجماع على ان في ردة احدهما اختلافا وتضادا وفي ردتهما
ائتلافا وموافقة وفي الاتفاق حصول اغراض النكاح وفي الاختلاف فواتها فلا يلزم من كونها
منافية للنكاح عند فوات الاغراض كونها منافية له عند وجودها وبابها الترجيح بقوة ثباته
على الحكم المشهود به اي بقوة ثبات الوصف على الحكم الذي شهد بثبوته وحاصل معناه كثرة اعتبار

البيان ج

الا ترى ان هذا الوصف في جنس هذا الحكم كقولنا في مسح الراس انه مسح فانه اثبت في دلالة التخفيف من قوله انه
ركن في دلالة التكرار اذ ليس للركنية زيادة قوة الثبات في سنية التكرار فان اركان الصلوة كالقيام
والقراة والركوع والسجود تمامها بالاكمال والاطالة دون التكرار فاما اثر المسح فلازم في كل ما لا يعقل
تطهيره كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجورب لا يقال انهم جعلوا الوصف ركنية الوضوء لا الركنية
مطلقا فكيف يرد عليهم اركان الصلوة لانا نقول هذا ليس بنقض عليهم بل بيان ان الركنية ان سلم انها
موثرة في الوضوء فليست بموثرة في غيره والمسح موثر في التخفيف مطلقا فيكون اولى بالاعتبار من الركنية
وكذا في كل ما لا يعقل تطهيرا احترازا عن الاستنجاء بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل
فيه معنى التطهير اذ المقصود السعه والتكرار يومئذ في تحصيل هذا المقصود وكذا قولنا في صوم رمضان
انه متعين فانه اثبت في سقوط التعيين من قول الخصم انه فرض في دلالة التعيين لان الفرضية
لا توجب الا الاحتياط بالماموريه لا التعيين البتة فان الحج يصح بمطلق النية وبنية النفل عنده
فيكون اثره مختصا ببعض العبادات واما سقوط التعيين فلازم لكل متعين حتى لو رد الوديعة والمغصوب
الى المالك او رد المبيع الى البائع في البيع الفاسد لا يشترط تعيين هذه الاشياء بل باي طريق وجد الرد يقع
عن الجهة المستحقة لتعين المحل لذلك شرعا حتى لو ادى الدين يشترط التعيين لعدم تعيين المحل لذلك واما الثاني
الترجيح بكثرة الاصول وهو ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد الا
اصل واحد مثل وصف المسح في مسلة التثليث فانه لما شهد لصحته التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجورب
ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية الا الغسل يرجح عليه وزعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
ان هذا النوع من الترجيح غير صحيح لانه من جنس الترجيح بكثرة العلل لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على
حدة وعند الجمهور هو صحيح وهو اختيار المصنف لما ان الحجة هو الوصف الموثر لا الاصل والمستنبط منه
لكن كثرة الاصول يوجب زيادة لزوم للحكم بذلك الوصف فحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح
وليس هذا من قبيل ترجيح القياس بالقياس اذ القياس فيما نحن فيه واحد والمعنى واحد الا انه اصوله كثيرة
ولكن الاصول الاقيسة عبارة عما كان لكل قياس علة على حدة فحصل الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني
ان في هذا القسم اعتبر الموثر وهو كثرة الاصول وفي القسم الثاني اعتبر الاثر وهو ثباته على الحكم المشهود به
وقيل لا فرق بين الثلاثة لانها راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات مختلفة
فالتعدد باعتبار الجهات فالاول باعتبار نفس الوصف والثاني بالنظر الى الحكم والثالث بالنظر الى الاصول
ولذا قال الامام ابو زيد رحمه الله لو جعلوا احدا من هذه الثلاثة الاوجه الاحسان واعلم انما رجح بالكثرة

بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الادلة ولساعه ضابط وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل
بسببه هلية اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع وليست بمعتبرة في كل موضع لا يحصل بها ذلك
ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بان هذه فان كل امر منوطا بالكثرة
كمثل الاتقال والحروب ونحوهما فان الاكثر منه راجح على الاقل وكل امر منوطا بكل واحد كالمصارعة
مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد مثين وربما يغلب الالوف من الضعاف فكثرة الاصول
والشهرة والتواتر من قبيل الاول لان نفاد السلل قوة تاثير الوصف وصدق الخبر معتبر وكثرة الادلة
من قبيل الثاني اذ الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع فلا يعتبر هذا الاصل فاحكم واحفظ والرابع
الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة ويسمى الترجيح بالانعكاس كقولنا في مسح الراس فلا يسن تكراره ينعكس
الى ان ما ليس بمسح يسن تكراره كغسل اليدين والرجلين والوجه وقوله انه ركن فيسن تكراره
ينعكس الى ان كل ما ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن
ومع ذلك يسن تكراره وهذا اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم اذ العدم لا يصلح الا
معللا به كما ذهب اليه المتكلمون لكونه نفيا محضا لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك
اوضح لصحته حتى دار الحكم معه وجودا وعدما صح كونه موثرا فيه لا لان العدم وان كان نفيا محضا
لكنه معه له اثر في الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط موجب عدم المشروط وعدم الجزء موجب عدم
الكل ونحو ذلك غيرهما قلنا كذلك لانا نقول عدم الشرط والجزء لا يوجب عدم المشروط والكل عندنا
بل هو معدوم بالعدم الاصلي وهو لا يفتقر الى موجب قوله واذا تعارض ضرب الترجيح اشارة الى
بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح واعلم ان ما يقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين شيئان
احدهما الذات اي الترجيح بالنظر الى ذات الشيء ونفسه والثاني الترجيح بالنظر الى الحال اي وصف
الذات لان كل موجود قائم بذاته موصوف بحاله فيطلب الترجيح اولا باعتبار الذات فان امكن
الترجيح يترجح به وان استويا يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وانما قدمنا الترجيح باعتبار الذات
على الحال لمعنيين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فقدمنا وقع الترجيح به لا يتغير
ما حدث . ومعنى في الحال بعد ذلك بمنزلة ما لو اتصل الحكم بالاجتهاد وتايد به لم ينفسخ ما حدث من اجتهاد
اخر بعد ذلك لان الذات اسبق على حال نفسها لا على حال ذات اخرى فلا يلزم الترتيب لان
المنظور كون الذات في نفس الامر اسبق على الحال على ان الترجيح بالذات وبالحال قد يتعاون

في شي واحد وبيانها ان الذات يقوم بنفسه ولا يحتاج الى غيره والحال قايم بغيره وهو الذات
وما يكون تبعا لغيره لا يجوز ان يكون مبطلا لاصله وفيه نظر لان الذات قد يكون عرضا كالاخوة
يرجح بها العمومة باعتبار الذات وقال صاحب التنقيح الترجيح بالذات عبارة عن الترجيح
بالوصف الذاتي وبالحال عبارة عن الترجيح بالوصف العرضي وفسر الذاتي بوصف يقوم بالشي بحسب ذاته
او بعض اجزايه والعرضي يقوم بالشي بحسب امر خارج عنه ولا يخفى ان هذين التعليلين يأبيان
الحمل على ذلك وكذا بعض الامثلة يعرف بالتامل في موضع الخلاف مثاله ما قلنا في صوم رمضان
انه يجوز بنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق جوازه بالعزيمة واذا وجدت
في البعض دون البعض تعارضا فوجودها فيه يوجب الصحة في الكل وعدمها في البعض الاخر
يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا فرجحنا وجود النية في البعض نظرا الى
ذاته وهو الامساكات الكثيرة فحكمنا بالصحة ولم نرجح جانب الفساد بالنظر الى كونه عبادة
كما ذهب اليه الشافعي لانه ترجيح بمعنى في الحال وما ذكرنا معنى في الذات والترجيح بالذات اولى بالاعتبار
من الترجيح بالحال لان تعارض الكل مانع لجزء به في النقصان دون الكمال فان بعض اجزاء الشي اذا كان
ناقصا والبعض الاخر كاملا يكون الكل ناقصا قطعا والصوم وان كان ركنا واحدا لكن لما خلا
بعض اجزايه عن النية التي هي شرط الصحة قلت الصحة ولا يوجب وجود النية في البعض الاخر
وان كان اكثر صحة الكل وح لا تعارض فلا ترجيح لانا نقول لا نم فساد الاقل الذي لم يوجد
النية فيه حقيقة بل يتوقف وموقوف على شروع الوقت فان صادفه العزم صح والا بطل وجعل
النية الموجودة في الاكثر حقيقة موجودة في الكل تقديرا ومثاله في موضع الوفاق ان ابن الاخ لاب
وام اولى بالتعصيب من العم لانه راجح بذات القرابة وهو الاخوة والعم راجح بحاله وهي زيادة
القرب لان الواسطة بينه وبين الميت اقل وكذلك العمة لام مع الخال لاب وام احق بالثلثين
من الخال والثلث للخال لانها راجحة بالنظر الى ذات القرابة وهو الادلاء الى الميت بالاب اذ الاصل
قرابة الاب والخال راجح بحاله وهو اتصاله من الجانبين بام الميت وكذا ابن الاخ لاب وام
احق بالعصوبة من ابن الاخ لاب لانهما استويا في ذات القرابة وهو الاخوة فصرنا الى الترجيح
بالحال وهو زيادة الاتصال لابن الاخ لاب وام وكذا ابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن
الاخ لاب لاستوائهما في ذات القرابة وهو الاخوة فيرجح ابن الاخ لاب باعتبار الحال وهو زيادة
القرب وشمل هذا الترجيح في الفرايض كثير حاله ومنها اي من مسايل المعارضة من الترجيح هذه المسئلة

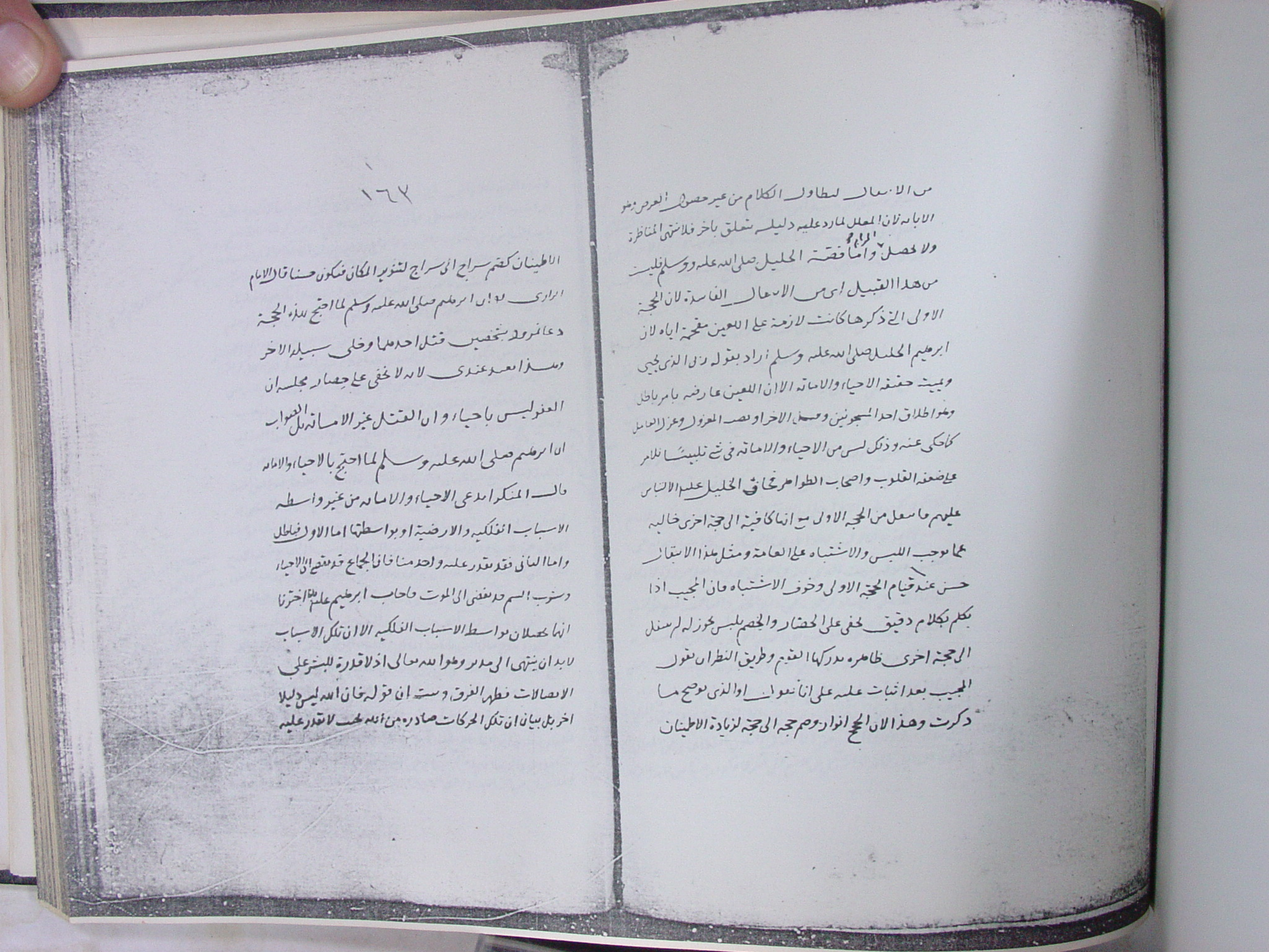
المسئلة وهي اذا تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها وعظم منافعها زال
ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمن قيمتها كمن غصب شاة فذبحها وشواها او طبخها
او حنطة فطحنها او زرعها وهذا عندنا وقال الشافعي لا ينقطع حق المالك لانه صاحب الاصل
والغاصب صاحب صنعة والصنعة قايمة بالاصل تابعة له فيترجح صاحب الاصل على صاحب التبع
ولنا انه لا بد من قطع احد الحقين بالبدل لتعذر الوصول اي التمييز بين الصنعة والاصل وذلك
ظاهر في الشي والطبخ والزرع ويتقوم حق صاحب الاصل ظاهر وكذلك يتقوم حق صاحب الصنعة
بدليل ان المغصوب منه لو اخذ العين وعطلها ما زادت الصنعة وبعد اثبات الشركة لاختلاف
الحقين جنسا فلا بد وان يكون احدهما حق الاخر بالقيمة فقلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان
حقه في الصنعة وهي موجودة من كل وجه اما العين فهالكة من وجه لتبدل الاسم والمقصود
وتبدلهما دليل المغايرة صورة ومعنى واذا ثبتت المغايرة بينهما وقد ثبت الثاني فيكون
الاول مستهلكا ضرورة ان الشي الواحد يستحيل ان يكون شيئين وهي اي العين من ذلك الوجه
مضافة الى صنع الغاصب لان الهلاك بفعله فاذا تعارضا اي الترجيح باعتبار الوجود والترجيح
باعتبار الحال ... وكذا اذا قلنا ان السارق لو صبغ الثوب المسروق ينقطع حق المالك لان الصبغ
موجود بصورته ومعناه والثوب موجود بصورته لقيام عينه لا معناه لانه غير مضمون على
السارق اذا انقطع مع الضمان لا يجتمعان ولو كان مكان السارق غاصب بان غصب ثوبا وصبغه
لا ينقطع حق المالك ولكن يتخير المالك بين ان شاء اخذ ثوبه وغرم ما زاد الصبغ وان شاء ضمن الوجه
فيه ثوب ابيض لانهما استويا في الوجود اذ كل واحد منهما موجود بصورته ومعناه فرجح بالبقاء
والحال وقال ابو حنيفة ان المستفاد يضم الى اقرب النصابين وصورته من له نصابان يضم
المستفاد الى اقربهما حولا لان كل النصاب عنده جنسية ولما استويا في الجنسية فرجح احدهما
على الاخر باعتبار الحال وهو القرب الى الحول اذ في اعتبار هذا الحال منفعة الفقراء فلو انه
تصرف في احد النصابين وربح او ولد لاحدهما ولدا فانه يضم المستفاد الى اصله وان كان
ابعد حولا لان الربح والولد متصل باصله من حيث الذات او هو جزء النصاب الاخر
حال الامر في القرب الى مضي الحول والترجيح بالذات احق لما ذكرنا واعلم ان الاصوليين ذكروا

كايم

... بالصفة والترجيح بالوجود اولى من الترجيح بالبقاء لان الاول ترجيح بالذات وهذا ... ح

وجوها كثيرة من الترجيح بحيث لا يكاد ينضبط فالمصنف رح اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة
على الاربعة المتقومة اما لانها هي المبنية على المعاني الفقهية والمتداولة بين اهل
الفقه او لان ما سواها من الوجوه مندرج فيما تقدم فصل
اعلم ان السايل اذا اشتغل بدفع العلة بما ذكرنا من الوجوه كانت عادته ان
يلجي المعلل الى الانتقال وانه على اربعة اوجه الاول الانتقال من علة الى علة اخرى
لاثبات العلة الاولى والثاني الانتقال من حكم الى اخر لاثباته بالعلة الاولى والثالث
الانتقال الى حكم آخر وعلة اخرى والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول والثلاثة الاول صحيحة اتفاقا اما الاول فلان المعلل التزم اثبات الحكم بما ذكر
من العلة فاذا انكر الخصم ثبوتها يحتاج الى اثباتها فما دام سعيه في اثباتها كان يكون
وفاء منه بما التزم فيكون صحيحا كمن علل بوصف ممنوع فقال في الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فاذا انكره الخصم ثبوتها يحتاج الى اثبات
كونه مسلطا وكمن احتج بقياس فنوزع فاحتج بقول الصحابي لاثبات القياس
فنوزع فاحتج لتصحيح قول الصحابي بخبر الواحد فنوزع فاحتج لتصحيح خبر الواحد بالكتاب
بالكتاب كما سبق واما الثاني والثالث فلان الانتقال من حكم الى آخر انما
يكون عند موافقة الخصم في الحكم الاول وذلك انما يتحقق في القول بموجب العلة لان
السايل لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم غرض المعلل
فينتقل الى اثبات المتنازع فيه بالعلة الاولى ان امكنه ذلك وذلك انه كان
فقيها ودليل صحته وحسنه مثل قولنا في جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل
الكتابة عن كفارة اليمين ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ فلا يمنع الصرف الى الكفارة
كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة فان قال السايل انا اقول بموجب هذه العلة
فعندي لا تمنع الكتابة عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب

بسبب هذا العقد فيقول المعلل بهذه العلة وجب ان لا يتمكن نقصان في الرق
بالكتابة ولا تمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار والاجارة لانهما لا يمكن
نقصانا في الرق لا يحتمل الفسخ بوجه فقد اثبت الحكم الثاني بالعلة الاولى
وان لم يمكن ذلك يلزمه الانتقال الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم كمن
علل في مسح الراس انه ركن فيسن تثليثه ونحن سلمنا ان التثليث
مسنون بهذه العلة لكن بطريق الاستيعاب لا بالتكرار فاحتاج المعلل لاثبات
التكرار الى علة اخرى فقال هذا مسح في الوضوء فيسن تكراره وهذا
ايضا مستقيم لان نصب العلة لزعم ان هذا محل الخلاف فاذا وافقه
الخصم في ذلك الموضع ونازعه في حكم آخر يحتاج الى علة اخرى لاثبات ذلك
الحكم فلا يكون انقطاعا ويمكن مثل هذا الايراد عن نوع غفلة حيث لم يعرف
موضع الخلاف لتعلق بوجه لا يحتاج الى الانتقال واما الرابع فمن اهل النظر
من استحسنه تمسكا بقصة الخليل عليه السلام ومحاجته على نمرود اللعين فان ابرهيم عم
لما قال ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت
قال ابرهيم عليه السلام ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت
الذي كفر وهذا انتقال منه عليه السلام الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول
وقد حكى الله تعالى ذلك عنه على سبيل التمدح فثبت انه كان صحيحا والصحيح ان هذا
انقطاع لظهور عجز المعلل عن الوفاء بما التزم بانتقاله الى علة اخرى قبل اتمام
الحكم بالعلة الاولى الا ترى انه لما لزمه نقض لم يقبل منه الاحتراز عنه بوصف
زايد مع انه ليس بعلة بنفسه فلان لا يقبل التعليل بعلة مبتدأة اولى ولان
مجالس النظر لم تعقد الا لابانة الحق اظهارا للصواب ولو صح هذا النوع



من الانتقال لتطاول الكلام من غير حصول الغرض وهو
الابانة لان المعلل لما رد عليه دليله يتعلق باخر فلا ينتهي المناظرة
ولا يحصل الالزام واما قصة الخليل صلى الله عليه وسلم فليس
من هذا القبيل اي من الانتقال الفاسد لان الحجة
الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين مفحمة اياه لان
ابرهيم الخليل صلى الله عليه وسلم اراد بقوله ربي الذي يحيي
ويميت حقيقة الاحياء والاماتة الا ان اللعين عارضه بامر باطل
وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر او نصب المعزول وعزل العامل
كما حكي عنه وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء تلبيسا للامر
على ضعفة القلوب واصحاب الظواهر فخاف الخليل عليه السلام
عليهم ما يحصل من الحجة الاولى مع انها كافية الى حجة اخرى خالية
عما يوجب اللبس والاشتباه على العامة ومثل هذا الانتقال
حسن عند تمام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا
تكلم بكلام دقيق يخفى على الحضار والخصم يلبس يجوز له ان ينتقل
الى حجة اخرى ظاهرة يدركها الفهم وطريق النظار ان يقول
المجيب بعد اثبات علته على انا نقول او الذي يوضح ما
ذكرت وهذا لان الحجج انوار وضم حجة الى حجة لزيادة الاطمينان

الاطمينان كضم سراج الى سراج لتنوير المكان فيكون حسنا قال الامام
الرازي ره ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج بهذه الحجة
دعا نمرود بمحبوسين فقتل احدهما وخلى سبيل الاخر
وهذا بعيد عندي لانه لا يخفى على جهال مجلسه ان
العفو ليس باحياء وان القتل غير الاماتة بل الصواب
ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج بالاحياء والاماتة
قال المنكر اتدعي الاحياء والاماتة من غير واسطة
الاسباب الفلكية والارضية او بواسطتها اما الاول فباطل
واما الثاني فقد نقدر عليه واحد منا فان الجماع قد يفضي الى الاحياء
وشرب السم قد يفضي الى الموت فاجاب ابرهيم عليه السلام اخرنا
انهما يحصلان بواسطة الاسباب الفلكية الا ان تلك الاسباب
لابد ان ينتهي الى مدبر وهو الله تعالى اذ لا قدرة للبشر على
الاتصالات فظهر الفرق وثبت ان قوله فان الله ليس دليلا
اخر بل بيان ان تلك الحركات صادرة من الله بحيث لا تقدر عليه

البشر وتسلل ان مثل هذا من قبيل الاسعال في المثال كانه قال ابرهيم
علم ربي الذي يوجد الممكنات ويعدمها واتى الاحياء والاماتة
مثالا في الحق لا لمعرض حاد لمسائل اجلى لدفع الشغب ويروى وجه
لطيف عن مولانا جلال الرومي وهو ان ابرهيم قال حين قال
نمرود انا احيي وأميت ان كنت قادرا على الاحياء الصوري
وهو ان ابرهيم فان الله تعالى جعل بطن الامهات مشرقا
لطلوع شمس الانسان والقبر مغربا لها فات بها من مغربها الى
مشرق الرحم وان كنت قادرا على الاحياء المعنوي فان الله
ياتي بشمس العرفان من مشرق المجاهدات فات بها من مغربها
وهو الاستغراق في المعاصي فبهت الذي كفر لانه لا يقدر عليهما الا الله
تعالى فلا يكون اسعالا واعلم ان الانقطاع على اربعة على ما ذكره الامام
شمس الائمة رحمه الله الاول وهو اظهرها السكوت كما اعجزه رحمه الله عن
الطعن بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة لانه يدل
على ان الحامل عليه ما ذكر عجزه عن دفع الخصم والثالث المنع بعد التسليم
فانه يدل على انه لم يحمله على المنع بعد التسليم الا عجزه عن الدفع لما اسند به
خصمه والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد بها اثبات الحكم حتى انتقل
منها الى علة اخرى فانه انقطاع لانه عبارة عن قصور المراد عن بلوغ مغزاه
وعجزه عن اظهار مراده ومبتغاه وهذا العجز نظير للعجز ابتداء عن اقامة الدليل
على ما ادعاه وهذا النوع من الاسعال انما يكون انقطاعا في حق المعلل
دون السائل فانه لو انتقل من منع الى آخر لا يكون به باس لانه معارض

لانه معارض لكلام المجيب فما دام في المعارضة يدفع ويصلح اعتراضا لا يكون منقطعا
الله اشير في الميزان فصل ثم ان جملة ما ثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقا على
باب القياس من الكتاب والسنة واجماع الامة شيئان الاحكام المشروعة
مثل الاسباب والعلل والشروط والعلامة وانما قيد بقوله سابقا على باب القياس
لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عندهم لانه مظهر لا مثبت وانما يصح التعليل
بالقياس بعد معرفة هذه الجملة اي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم
الوصف ثابت بسببه وشرطه في محل آخر وذلك لا يتحقق الا بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها
بباب القياس لتكون وسيلة الى القياس بعد احكام طرق التعليل فان قيل لما ثبت
ان معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس
اذ الوسائل مقدمة على المقاصد قلنا لما كان القياس حجة من حجج الشرع اوجب
وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها اما الاحكام فانواع اربعة بالقسمة العقلية
بعد سقوط التساوي بين الحقين بالاستقراء حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد
خالصة وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى فيه غالب وما اجتمعا فيه وحق العبد
فيه غالب فحق الله تعالى على الخلوص ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به
احد كحرمة الزنا فانه يتعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة
الاولاد عن الضياع وارتفاع التقاتل بين الزناة وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه
تعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يكون له حق بهذا الوجه هكذا قيل ويرد عليه الصلوة
والصوم والحج والحق ان يقال معنى حق الله تعالى ما يكون المستحق هو الله تعالى لا يرد
عليه النقض المذكور وحق العبد على الخلوص ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال
الغير ولهذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المراة ولا باباحة
الزوج الا ما روي عن عطاء بن ابي رباح انه قال يباح وطي الامة باذن سيدها
فان قلت حرمة مال الغير ايضا ما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال
الناس قلت لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان
الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المومنين تباح
لنا عند وجود الرضا منهم وما اجتمعا وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف اعلم ان
لا خلاف ان فيه حق الله تعالى وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي

وما يتعلق به الاحكام المشروعة ... كالعلل والاسباب ... واليمين والنذر ... ها مستفى

وينسب الى الله تعظيما لعموم
نفعه ولا يجوز نسبة هذا الحق الى
الله بجهة الانتفاع به او العرض
لان الله تعالى غني عن العالمين
ولا بجهة الملك والتخليق لان
جميع الاشياء لله ملكا وخلقا
فلا يختص حق دون حق فيتعين
ما ذكرناه مرادا منه

ينتفع به على الخصوص ويشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم
ولا يصح الرجوع بعد الاقرار ممن هذا الوجه حق العبد ومن حيث انه شرع زاجرا
ولهذا سمي حدا والمقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد حق الله تعالى
الا فيه مال الى تغليب حق العبد وهو اختيار فخر الاسلام البزدوي تقديما لحق
على حق الله تعالى لحاجة العبد وغناء الشرع وعندنا الى تغليب حق الله تعالى لان حق
العبد يصير مرعيا باعتبار رعاية حق الله تعالى اذ ما للعبد يتولاه مولاه ولا كذلك
عكسه اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حقوق الله تعالى الا بالنيابة عنه وفائدة الخلاف انه لما
كان الغالب فيه حق الله تعالى عندنا لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف
ويجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة او في كلمات متفرقة لا يجب عليه الا حد واحد
وعنده الشافعي رحمه الله لما كان حق العبد فيه غالبا جرى الارث والعفو ولم يجر فيه التداخل
وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب مثل القصاص فان القتل جناية على النفس
ولله تعالى فيها حق الاستعباد وكان للعبد فيها حق الاستمتاع ببقاء النفس فكانت العقوبة
الواجبة بسببه مشتملة على الحقين لكن حق العبد فيه راجح بالاجماع ولهذا جرى فيه الارث
والعفو والاعتياض بطريق الصلح ولو قتل سلطان انسانا يؤاخذ به كالولي للمقتول
خلاف ما اذا قذف انسانا فانه لا يؤاخذ بحد القذف والى رجحان حق العبد اشارة في قوله تعالى
ولكم في القصاص حيوة واما حقوق الله تعالى فثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات كاملة
وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين وعبادة فيها معنى المؤنة ومؤنة فيها معنى
القربة ومؤنة فيها معنى العقوبة وحق قائم بنفسه اما العبادات الخالصة فمثل الايمان
والصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد والايمان اصل وسائر العبادات فروع اذ لا صحة
لها بدونه وهو صحيح بدونها ثم الصلوة اصل الفروع وعماد الدين اذ فيها غاية التذلل
وشكر النعمة البدن والروح ولهذا قال عليه السلام الصلوة معراج المؤمن وقال او لا اكون عبدا
شكورا ثم بعدها الزكوة لان النعمة الدنياوية ضربان نعمة البدن ونعمة المال فالصلوة
شرعت لاظهار شكر نعمة البدن والزكوة لنعمة المال ولا شك ان نعمة البدن فوق نعمة المال
فما يكون متعلقا باقوى النعمتين كان اقوى العبادتين وبعدها الصوم لانه نوع رياضة
بقهر النفس الامارة بالسوء المائلة الى نيل الشهوات والرياضة استعداد للبدن على تحمل
المشاق في خدمة المولى فكان دون ما سبق ثم بعده الحج لانه عبادة بمشاركة الاوطان ومهاجرة

ومهاجرة الاخوان وملازمة الاحزان فكانه وسيلة الى الصوم لانه بتبعيده عن الوطن
والاهل يضعف نفسه وينكسر قوته فكان اقدر على الصوم بواسطة وهذا لما يعرفه
اهل الذوق والرياضة والجهاد لكسر شوكة المشركين ودفع شرهم عن المسلمين
اذ هو في نفسه تخريب بلاد الله وتعذيب عباده ودفع شرهم يحصل بالبعض
فصار من فروض الكفاية فكان دون ما سبق لانها من فروض الاعيان واما ما سواها
من نوافل العبادات وسننها وآدابها شرعت مكملات للفرايض واما العقوبات
الكاملة كالحدود مثل حد الزنا والسرقة وشرب الخمر فشرعت لصيانة الانساب والاموال
والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت لجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة واما
العقوبات القاصرة ونسميها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر واطلاق اسم العقوبة
على الكامل اولى اذ المطلق ينصرف الى الكامل فذلك مثل حرمان الميراث بالقتل ومعنى
القصور فيه انه عقوبة حرمان لا يتضرر به القاتل بظاهر بدنه وكذا لا يلحقه نقصان في ماله
بل يمتنع به ثبوت ملك جديد العقوبة لا يثبت في حق الصبي والمجنون عندنا لان تحليه
العقوبة لا يسبق الخطاب بخلاف البالغ العاقل الخاطئ لانه مقصر فيه فلزمه الجزاء القاصر
وان لم يلزمه الكامل ثم فصل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة والواحد ليس الا هذا
النوع الا هذا المثال وفصل جوز ان يلحق به حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة
لتصور معنى العقوبة فيها فحينئذ يكون اللفظ محمولا على حقيقته واما الحقوق الدائرة بين
الامرين فمثل الكفارات ففيها معنى العبادة اداء لانها تؤدى بما هو عبادة وهو الصوم
والتحرير والاطعام ويشترط فيها النية ويجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء
بنفسه وفيها معنى العقوبة وجوبا لانها لم تجب الا اجزية ولهذا سميت كفارة لكونها ساترة
للذنوب واما العبادة التي فيها معنى المؤنة فمثل صدقة الفطر اما كونها عبادة فلانه
سماها النبي عليه السلام صدقة يدل عليها وكذا اشتراط النية في ادائها ووجوب صرفها الى مصارف
الصدقات واشتراط النصاب غير ان فيها معنى المؤنة لانها تجب على الغير بسبب الغير
كالنفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام ادوا عمن تمونون الا ان المؤنة تارة للغذاء
كالنفقة وتارة للتطهير كما في الاغتسال وصدقة الفطر مؤنة التطهير على ما قال النبي عليه السلام
صدقة الفطر طهرة للصائم ولما لم تكن عبادة خالصة لم تشترط لها كمال الاهلية من العقل
والبلوغ حتى قال ابو حنيفة وابو يوسف تجب على الصبي والمجنون اذا كان لهما مال ويؤدي الولي

من مالها كالنفقة تجب عليها لذي الرحم المحرم وعند محمد وزفر رح لا تجب عليها في مالها
بل تجب على ابيه الغني في ماله لان معنى العبادة راجح فيها ولا تجب على الصبي والمجنون
لسقوط الخطاب عنهما واما المؤنة التي فيها معنى القربة فهو العشر فانه باعتبار
تعلقه بالارض النامية مؤنة لان المؤنة ما يصرف لبقائه كنفقة الاولاد والغنم كذلك
لانه يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء وهم يذبون الكفار عن الاستيلاء على
بلاد المسلمين فيبقى الاراضي في ايديهم اما المقاتلة فظاهر واما الفقراء فان الله
ببركة دعائهم ينصر الاعداء عن المسلمين قال عم انما تنصرون بضعفائكم فيكون
الصرف اليهم صرفا الى الارض لبقائها وباعتبار كونه مصروفا الى الفقراء كان كونه
عبادة وقربة ولهذا لا يبتدا على الكافر لانه ليس من اهل العبادة بوجه وجاز البقاء
عليه عند محمد اي ان اشترى الكافر ارضا عشرية تبقى عشرية عنده لان جهة المؤنة
تعارض جهة القربة فلا يسقط بالشك وعند ابي يوسف رح يجب تضعيفه وعند ابي حنيفة
ينقلب خراجيا واما المؤنة التي فيها معنى العقوبة فهي الخراج فانه مؤنة الارض ولكن
فيها معنى العقوبة لما ان سببه الاشتغال بالزراعة والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا
والاعراض عن الجهاد والمولى وهو عادة الكفار وسبب الذل قال الله تعالى وعمروها
اكثر مما عمروها وقال عم اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر حقق ذلكم فظهر
عليكم عدوكم ولا يلزم العشر لانه اعتبر في حق اكتساب المال كاكتساب مال تجب فيه
الزكوة لان العمارة اصل في حق الكفار عارض في حق المسلمين فلا يجعل العشر عقوبة
عليهم فكان وجوب الخراج باعتبار الاصل وهو الارض مؤنة وباعتبار الوصف وهو
الاشتغال بالزراعة عقوبة فسميناه مؤنة فيها معنى العقوبة ولكونه مترددا بين المؤنة
والعقوبة لا يبتدا على المسلم وضعه بالشك ولا يسقط عنه بعد الوجوب بالشك بخلاف
العشر حيث لا يبقى على الكافر عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الكفر ينافي العبادة من
كل وجه واما الاسلام فلا ينافي العقوبة في الجملة الا ترى انه يجب على المسلم الحدود
عند تحقق اسبابها منه واما الحق القائم بنفسه فهو خمس الغنائم والمعادن اي ثابت
بنفسه من غير ان يتعلق وجوبه بذمة المكلف ويجب عليه اداؤه طاعة فان الخمس حق
ثبت لله تعالى بحكم الوصف سنا على ان الجهاد حق الله لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار
المصاب بالجهاد له كله كما قال الله تعالى قل الانفال لله لكنه تعالى اوجب اي اثبت اربعة

اربعة اخماسه للغانمين منة منه تعالى وكرما فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة
بل هو حق استبقاه لنفسه وتسميته من من سماه في كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته
لانه نايب عن الشرع في اقامة حقوقه ولهذا اي ولانه لم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة
جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسه من الغانمين عند حاجتهم بخلاف
الزكوات والصدقات فانها لزمت طاعة لله تعالى فلا يجوز صرفها الى المؤدي وان
افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد الحول وافتقر قبل صرف الساعي الى الفقير
لا يجوز له ان يستردها منه والمعنى انما لما وجب على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء
مقصودا فلا يحصل الايتاء بالصرف الى نفسه وحل لبني هاشم لانه على هذا التحقيق الذي ذكرنا
انه حق قائم بنفسه لم يتغير من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا اذا اقيم به قربة والمال اذا
به قربة سمي طيبا لما كان فحل لبني هاشم بخلاف الزكوة لانه صار وسخا فلم يحل لهم لفضيلتهم
واليه اشار النبي عم حيث قال يا بني هاشم ان الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس وعوضكم منها
خمس الخمس واما حقوق العباد على الخلوص فاكثر من ان تحصى نحو الدية وبدل المتلف والمغصوب
وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وغيرها قال واما القسم الثاني وهو ما يتعلق
به الاحكام المشروعة فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة ووجه الحصر ان ما يتعلق
به الحكم اما ان يكون موثرا في وجوده اولا والاول العلة والثاني اما ان يكون موصلا اليه اولا والاول
السبب والثاني اما ان يتوقف وجود الحكم عليه اولا والاول الشرط والثاني العلامة اما السبب
في اللغة فاسم لما يتوصل به الى المقصود قال الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا اي طريقا موصلا
اليه وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير موثر فيه ثم السبب اربعة اقسام
اي ما يطلق عليه اسم السبب سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز سبب حقيقي وسبب في معنى
العلة وسبب له شبهة العلة وسبب مجازي اما السبب الحقيقي ويسمى سببا محضا فهو
ما يكون طريقا للوصول الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم او وجوده اي لا يكون
ثبوته به ولا وجوده عنده بل يتخلل بينه وبين الحكم علة لا يضاف وجودها اليه ذلك الطريق
واحترز بقوله طريقا الى الحكم عن السبب المجازي لانه ليس بطريق اليه وعن العلامة لانها
ليست بطريق بل هي دالة عليه وبقوله من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم عن العلة وبقوله
او وجوده عن الشرط وبقوله لكنه يتخلل عن السبب الذي فيه معنى العلة وعن السبب الذي
له شبهة العلة والمراد من السبب في قوله لا تضاف الى السبب المعنى اللغوي وهو الطريق
فلا يشمل الدور فعلى هذا لا يكون تسمية الوقت والشهر والبيت وسائر ما ذكر كافي بيان

اسباب الشرايع اسبابا بطريق الحقيقة ... اليها فيكون من قبيل العلل
مثال ذلك دلالة انسان السارق على مال انسان ليسرقه ففعل لم يضمن الدال لان الدلالة
سبب محض لاتلاف المال وعلة صدور فعل السرقة من الفاعل المختار وذلك بفعل ان
سو اختياره لا الى الدال وكذا لو حل قيد عبد الغير فانه طريق لوصول العبد الى الاباق
هو مفوت مالية المولى ولكن تخلل بينه وبين الاباق قصده وذهاب من العبد وهو غير مضاف
الى الحل وكذا لو فتح باب الاصطبل فذهبت الدابة او باب القفص فطار الطير فانه لا
الضمان عليه لان العلة ذهاب الدابة وطيران الطير وذلك غير مضاف الى السبب وكذا لو
دفع السكين الى الصبي ليمسكه فوجا به نفسه لم يضمن الدافع لان الدفع سبب محض اذ تخلل
بينه وبين الموت ما هو علة له لا تضاف اليه وجه وهو قتل الصبي نفسه وكذا الاخذ صبيا
حرا من يد وليه فمات في يده بمرض لم يضمن الاخذ شيئا خلافا لما لو قربه الى بعض المهالك
بان سقط عليه حائط او البرد او افتراس السبع حيث يضمن عاقلة الاخذ لان التسبب هنا في معنى
العلة باعتبار الاضافة اليه فانه يقال لولا تقريبه اياه الى ذلك الموضع لما مات من هذا الوجه
ولا انتقال لو لا اخذه من يد وليه لم يمت من مرضه هذا وكذا لو قال رجل لصبي ارق هذه الشجرة
وانفض ثمرتها لنا كل انت او قال لنا كل نحن فسقط وعطب لم يضمن الآمر لان كلام سبب
وقد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو صعود الصبي الشجرة لمنفعة
نفسه حتى لو قال لناكل انا ضمن عاقلته ديته لانه صار في معنى العلة لما كان صعوده لمنفعة
الآمر على الخلوص فيلزمه ما يجب بسبب المباشرة لان الغرم بالغنم وفي قوله لناكل نحن وقعت
المباشرة له من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك وكذا لو حمل رجل صبيا بغير اذن وليه
على دابة فسقط منها ميتا وهي واقفة او سايرت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل سواء كان
صبيا يستمسك على الدابة بنفسه او لا لان حمله على الدابة سبب السقوط فيضاف اليه
لانه سبب السقوط اذا لم يعترض عليه علة تقطع النسبة وان ساقها الصبي بالتسيير يقطع
النسبة منه وقوله لاعتراض العلة على السبب فانقطع الاضافة الى تعليل
لجميع ما سبق من المسايل كما بينا فان اضيفت العلة الى السبب صار في معنى العلة
وهو القسم الثاني من اقسام السبب مثل قطع حبل القنديل المعلق وشق الزق الذي
فيه مايع لان العلة الثقل والسيلان وذلك طبيعي وشق الزق الذي فيه مايع مضاف
الى السبب وكذا قطع حبل القنديل وكذلك اشراع الجناح في الطريق ووضع الحجر فيه وترك
المايل الحائط المايل بعد التقدم والاشهاد عليه كله سبب في معنى العلة ولهذا كان موجبا

١٦٧

موجبا عليه ضمان المتلف وكذا قود الدابة وسوقها في معنى العلة اذ هما طريقا الوصول الى
الاتلاف لكنه غير موضوع له ليكون علة بل علة التلف وطي الدابة لكنه في معنى العلة الاترى ان
الحكم يضاف اليهما فيقال اتلفه بقوده وسوقه يدل عليه ان الدابة يمشي على طبع القايد والسايق
وكذا لو اخذ الصبي من يد وليه وقربه الى المسبعة فافترسه السبع او قال له ارق هذه الشجرة
لتنفضها لي او حمله على الدابة فسقط منها فان هذه الاشياء في معنى العلة لما ذكرنا وكذلك
شهادة الشهود بالقصاص لقتل المشهود عليه في حكم العلة لان الشهادة غير موضوعة
للقتل لكنها طريق اليه وقضاء القاضي بعد الشهادة عن اختيار منه وكذلك استيفاء الولي لكنه
لا يوجب الكفارة وحرمان الارث ولا القصاص على الشهود اذا رجعوا لانها غير المباشرة ولم توجد
فلو قال رجل لآخر تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها وولدت له ولدا ثم ظهر انها كانت امة لم يرجع
على الدال بقيمة الولد لانه صاحب سبب محض لانه تخلل بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب
وهو تزوجه اياها طلاقا ... لانه صار في معنى العلة لان ما لزم عليه لزم
بالاستيلاد ... بالتزويج لانه وصول المزوج صاحب العلة مضاف الحكم اليه وكذا
وكذا الموهوب له المغرور اذا استولد الجارية الموهوبة ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب
وكذا المستعير اذا اتلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن قيمته لا يرجع بالقيمة على المعير
لان كل واحد منهما سبب محض وقد تخلل بينه وبين الولد والعيب ما هو غير مضاف اليه وهو
الاستيلاد والاستعمال المفضي الى التلف وهذا خلاف المشتري اذا استولدها ثم ظهر الاستحقاق
فانه يرجع بقيمة الاولاد لان البايع صار كفيلا عن المشتري بما شرط عليه من البدل كانه
قال ضمنت لك سلامة الاولاد وان الولد سليم لك فان لم يسلم لك فانا ضامن لك ما يلزمك
بسببه وهذا الضمان لا يثبت في عقد التبرع وانما يثبت في عقد المعاوضة لاقتضايه
سلامة بسلامة اولا لان بمباشرة عقد الضمان هو التزم له صفة السلامة عن العيب والاعيب
فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزما سلامة المعقود عن العيب وقوله
وعلى هذا الضمان المحرم جواب عما يقال ان المحرم والمودع يضمنان بالدلالة على صيد الحرم
ومال الوديعة ان الدلالة سبب محض لتلف الصيد والوديعة كدلالة السارق اذ تخلل بينهما
وبين الحكم فعل فاعل مختار فقال لا نم بان وجوب الضمان على المحرم والمودع باعتبار السبب
بل باعتبار المباشرة بيان ذلك ان المحرم بعقد الاحرام التزم امان الصيد وامانة في البعد

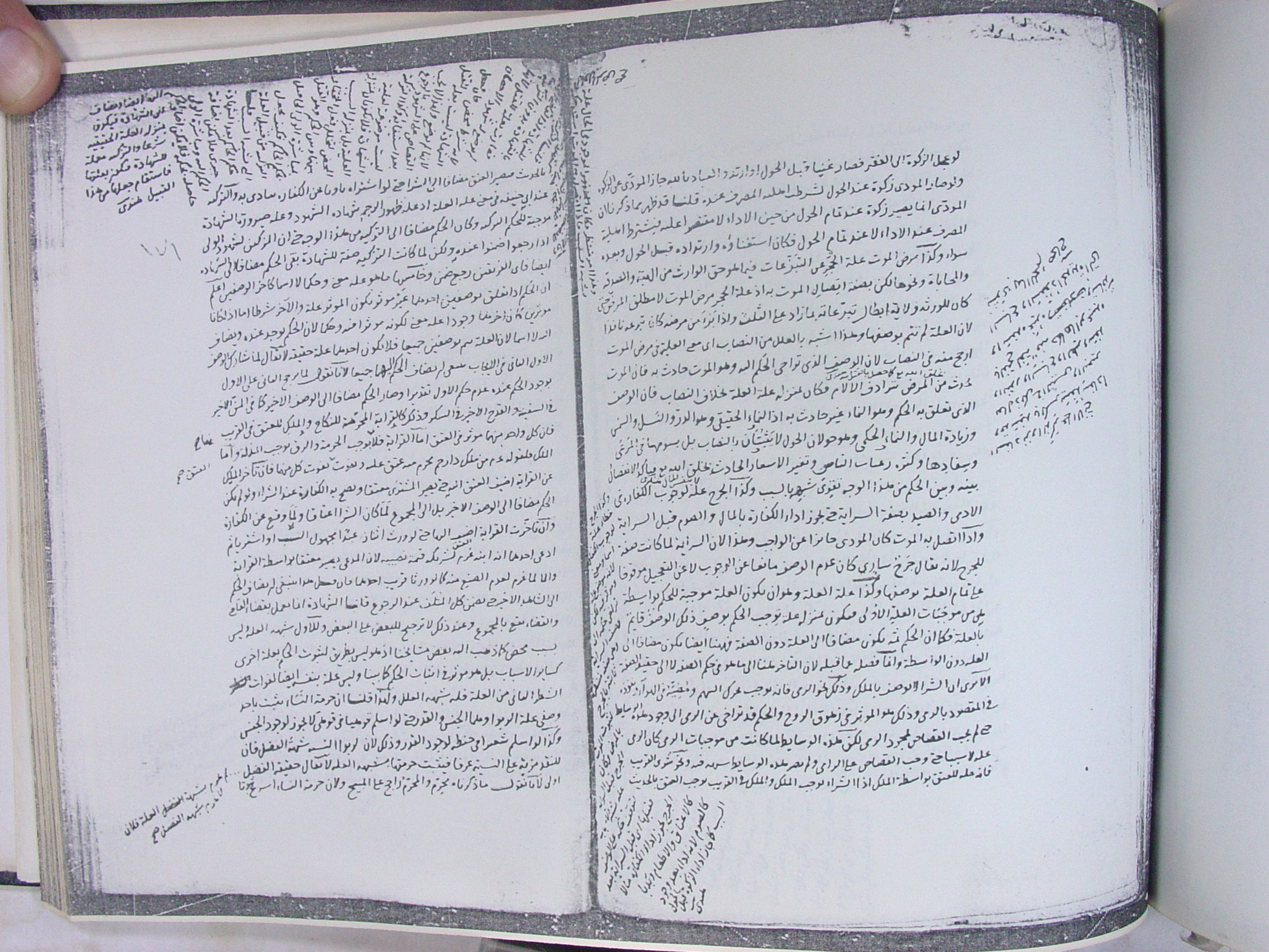
عن ايدى الناس واعينهم فيصير بالدلالة المتلفة جانيا من حيث ازالة الامن
للصيد وكذا المودع بعقد الوديعة التزم الحفظ بترك التضييع وبالدلالة يصير
مضيعا بخلاف الدلالة عن غير المودع فانه لو ضمن انما يضمن بالتسبب المحض
وذا لا يجوز ولا يلزم على ما قلنا ما اذا سعى الانسان الى سلطان ظالم في حق آخر
بغير حق حتى غرمه مالا فان الساعي يضمن مع انه سبب محض لتخلل فعل فاعل مختار
بينه وبين التغريم لان ذلك لا يروى عن السلف بل هو اختيار بعض المتأخرين لغلبة السعاة
في زماننا حتى قال الامام صدر الاسلام انه لا يفتى به بل يقال للقاضي ان يغرمه حسما لمادة
فساد السعاية واما الثالث وهو السبب الذي له شبهة العلة فمثل حفر البئر في الطريق
فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقل الماشي والسبب
مشيه فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف
اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك
جزاء المباشرة ولم يوجد لكنه يجب الدية عليه لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد
حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن
اضافة الحكم اليه كوقوع دافع اياه يكون الضمان على الدافع دون الحافر وكذا اذا تزوج
الرجل صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم للصغيرة
نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد
فلا يرجع عليها لان ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك قد وجد من الصغيرة الا ان الفعل
الذي اتاها سبب من الكبيرة له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وتلف
ادخر بئرا في المفازة للاستقاء فوقع فيها صيد فانه لا يضمن لان نصب الخيمة والحفر
للاستقاء ليس بتعد منه وضمان التسبب لا يكون الا بالتعدي واما الرابع
وهو الذي سمي سببا مجازا فمثل اليمين بالله تعالى فانها سميت سببا للكفارة باعتبار
الصورة وكذا النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا لوجوب المنذور مجازا لانه
تقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو تحقق الشرط وانما يصير سببا بعد
زوال المانع وكذا تعليق الطلاق والعتاق بالشرط يسمى سببا للطلاق والعتاق
مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا للوصول الى الحكم وانما قال ادنى لان
السبب الذي هو معنى العلة طريق الى الحكم مع نوع تاثير فيه فالذي لا تاثير له يكون ادنى

ادنى حالا منه بالنسبة الى الحكم واليمين يعقد للبر اي الغرض من عقدها البر سواء كان
يمينا بالله او بغيره وذلك اي الشيء الذي يعقد للبر لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين
بالله تعالى ولا الى الجزاء في اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون
الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الشيء سببا لثبوته
وطريقا اليه في الحال الا ترى ان التعليق في قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم كيف اخرج التمتع
من ان يكون سببا للصيام السبعة قبل الرجوع من منى حتى لو اداه لا يجوز لانه لما تعلق بشرط
الرجوع فقبل وجود الشرط لا يمكن التمتع سببا حقيقة فيكون الاداء قبل انعقاد
السبب وذا لا يجوز بخلاف قوله تعالى فعدة من ايام اخر حيث لم يخرج وجود الشهر من
ان يكون سببا حقيقة لانه اضاف الصوم الى وقت ولم يعلقه بالشرط فلا يعدم السببية قبل
وجود الوقت معنى فلا يمنع جواز الاداء قبله كتعجيل الزكوة قبل الحول لكنه اي المذكور او
كل واحد منها لما كان بعرض ان يزول المانع ويصير طريقا للوصول الى وجوب الكفارة او الجزاء سمي
سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا عنبا والحق انه ان اراد بالسبب
العلة يكون مجازا كما ذكره وان اراد به السبب المحض فلا نم انه مجاز لعرف بالتامل فهاهنا وهذا
عندنا اي تسمية كل واحد من هذه الاشياء سببا مجازا امر مبني حتى لم يجوز التكفير قبل الحنث
لانه قبل السبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب ولا يحتاج
الى المحل عند التعليق وان كان في جعل كل واحد منها سببا في معنى العلة لان اليمين هي التي توجب
الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فلم يجوز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله وحدهم بيان هذه المسائل فيما تقدم وجوزنا
لهذا المجاز اي الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي شبهة كونه سببا حقيقة من حيث
الحكم خلافا لزفر فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض ويتبين
ذلك في مسئلة التنجيز اي يظهر ثمرة الخلاف في ان التنجيز بالثلاث هل يبطل المعلق ام لا يعني
اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فعندنا يبطل اليمين
بتنجيز الثلاث حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع وعنده لا يبطل ويقع
الثلاث عند وجود الشرط فهو يقول ان المعلق بالشرط ليس بتطليق ولا سبب له قبل وجود
الشرط وليس فيه شبهة السببية بوجه وانما هو تصرف يمين ومحلها الذمة واشتراط الملك عند
التعليق ليترجح جانب الوجود على جانب العدم حتى يصح ايجاب اليمين وهذا غير معتبر

في حالة البقاء الا ترى انه صح تعليق الطلاق بالملك بعد الطلقات الثلاث وان عدم
المحل فلان يبقى هنا اولى لان البقاء اسهل من الابتداء ولكنا نقول المعلق بالشرط وان
لم يكن تطليقا ولا سببا له في الحال ولكن فيه شبهة السببية بناء على ان التعليق يمين
وموجبه البر قلنا والبر مضمون بالطلاق على معنى انه لو فات البر لزم الطلاق
بمنزلة الغصب موجبه رد العين على المختار وانه مضمون بالقيمة على معنى انه لو فات
رد العين لزمه رد القيمة ثم للقيمة في باب الغصب كان قيام العين شبهة الوجوب
حتى صح الرهن والكفالة بالمغصوب مع ان الرهن والكفالة لا يصحان الا بالدين القائم
في الحال وكذلك لو ابرأ الغاصب عن الضمان يصح حتى لو هلكت العين بعد ذلك لا شيء عليه
مع ان الابراء عن العين لا يصح فكذا ذكر ههنا لما كان البر مضمونا في الحال بالطلاق يثبت
للتعليق شبهة التطليق وشبهة الشيء لا تثبت في غير محله في الحقيقة الا ترى ان شبهة
النكاح لا تثبت في البهائم ولا شبهة البيع في الحر لما لم يتصور حقيقة النكاح والبيع فيهما
فاذا فات المحل بالتنجيز بطل التعليق ضرورة والذي يحقق ما ذكرنا ان اجزاء الطلقات
هذا الملك لا يتناهى المانع من الحنث فيشترط بقاؤها عند الشرط ليحصل معنى التخويف
واما الطلقات بملك سيوجد فغير متيقن وجوده عند الشرط اذ الظاهر هو عدم ما يحدث
وقد فات ذلك بتنجيز الثلاث لان حكم الطلاق زوال صفة الحل به عن المحل ولا تصور لذلك
بعد حرمة المحل بالطلقات الثلاث فلا يبقى اليمين لان فيما يرجع الى المحل يستوي فيه البقاء
والابتداء فان قيل اليس انه لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل
الدار فانه يعتق قلنا العبد بصفة الرق محل للعتق وبالبيع لم يفت تلك الصفة حتى لو
مات بالعتق لم يبق اليمين فهذه بخلاف الاضافة الى الملك جواب عن المسألة التي استشهد
بها زفر على ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل فقال وهذا بخلاف الاضافة الى الملك
لان انعقاده ليس باعتبار الملك والمحلية في الحال بل بتيقن الملك والمحلية عند وجود الشرط
والفاصل هذا الا انه لم يحصل فائدة اليمين وهو المنع عن مباشرة الشرط بدون الملك في المحل في
الحال خوفا من نزول الجزاء فصار هذا التعليق مثل التعليق بسائر الشروط حال قيام
حل المحل بل هذا اولى بالصحة لان نزول الجزاء قطعي هنا عند وجود الشرط بخلاف سائر الشرط
قوله ولا يلزم بقاء الظهار اشارة الى الجواب عما يقال ان من ظاهر من امرأته ثم طلقها
ثلاثا فانه يبقى الظهار كما كان وينبغي ان يبطل بالتنجيز لانعدام المحل ولهذا لا ينعقد ابتداء
عند انعدام المحل اجاب بان الظهار تحريم للفعل لا تحريم للمحل الاصلي الثابت في المحل
نظرا الى الجنس لانه تشبيه المحللة بالمحرمة على التابيد والطلقات الثلاث لا تنافي هذا
التحريم بل تحققه الا ان قيام النكاح قد اشترط في الابتداء بالنص قال الله تعالى والذين يظاهرون
من نسائهم فلا يشترط بقاؤه لبقاء المشروط لما عرف ان شرط الانعقاد لا يلزم ان يكون شرط
البقاء كالشهود في النكاح بخلاف الطلاق لانه تحريم للحل العارض الثابت بالنكاح وقد فات
ذلك بتنجيز الثلاث فيفوت التعليق لفوات محله فان قيل اذا لم يشترط لبقاء الظهار
قيام النكاح وجب ان لا يرتفع الظهار بالرضاع الطارئ عليه قلنا نعم من هذا الوجه
اي من حيث ان قيام النكاح ليس بشرط لبقاء الظهار لا يرتفع الظهار لكن انما يرتفع
لما بين حكم الرضاع والظهار من التنافي اذ حكم الرضاع الحرمة المؤبدة وحكم الظهار
الحرمة الموقتة بالكفارة وتنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات فلا يتصور اجتماعهما
في محل واحد وهذا اي قبيل القول بموجب العلة قال واما العلة اعلم ان العلة لغة
عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل ومنه سمي المرض علة لان بحلوله يتغير حال
الشخص من القوة الى الضعف وشريعة عبارة عما يجب الحكم به معه احترز بقوله به عن العلامة
والشرط والسبب وعلة العلة اذ المراد بالوجوب به ان يكون مؤثرا فيه بلا واسطة واحترز
بقوله معه عن قول بعض اصحابنا حيث فرقوا بين العقلية كالكسر مع الانكسار والشرعية
فقالوا ان العقلية تقارن معلولها زمانا وتتقدمها عليه بالرتبة والشرعية تعقبها قوله
وهي ستة اقسام منظور فيه لان العلة بالتعريف المذكور لا تتناول الا القسم الاول وذلك
ظاهر والا يمكن ان يحمل المقسم ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير الى المعرف باناه
احدها ان يكون علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك فان البيع علة للملك
اسما لانه وضع في الشرع لاثباته ومعنى لكونه مشروعا لهذا الموجب ومؤثرا فيه وحكما
لانه يثبت به مقارنا له وكذلك النكاح للحل وهذا هو الذي يسمى علة حقيقة ويسمى علة
مطلقة ومنها ان يكون علة اسما لا معنى ولا حكما كالتعليق الطلاق والعتاق بالملك
ومنها ان يكون علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فانه علة
اسما بدليل ان الحكم يضاف اليه شرعا ومعنى لانعقاده شرعا لافادة هذا الحكم ولا
كونه علة لا سببا ان المانع هو حق المالك او الخيار اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف

او لمضي مدة الخيار يثبت الحكم اي الملك للمشتري بذلك السبب من حين الايجاب اي العقد
حتى ملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا ولو كان سببا لم يكن كذلك كان
السبب يثبت مقصورا لا مستندا الى وقت وجود السبب ولا يخفى ان القول بتراخي
الحكم لمانع لا يستقيم على مذهب المصنف لانه يؤدي الى التخصيص وهو ممن ينكره
انما انكر التخصيص عند وجود العلة حقيقة والبيع بشرط الخيار ليس بعلة حقيقة لكونه ليس
بعلة حكما لتخلف الحكم عنها فلم يكن علة حقيقة فيرتفع الخلاف ويمكن ان يجاب عنه
قوله وكذا عقد الاجارة اي مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط عقد الاجارة
علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه المؤثر في اثبات الملك
في المنفعة والاجرة دون غيره لا حكما لانه وارد على المعدوم وهو المنافع والمعدوم ليس بمحل
للملك واذا لم يثبت الملك في المنافع بنفس العقد لم يثبت في بدلها ايضا في الحال وهو الاجرة
لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكما ولكونه علة اسما ومعنى صح
تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل لانه اسقط حقه في المساواة كما صح اداء
الزكوة قبل الحول لوجود العلة اسما ومعنى وكذا كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف
الى وقت في المستقبل وكالنذر المضاف الى المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف
اليه ومعنى لتاثيره فيه لا حكما لتاخره الى الزمان المضاف اليه الغير الحاصل في الحال لكنه يشبه
الاسباب معنى كل واحد من عقد الاجارة والايجاب المضاف يشبه الاسباب اما عقد
الاجارة فلانه يصح في الحال بنسبتها الى العين التي هي محل المنفعة لكنه بالنسبة الى ملك المنفعة
بمنزلة المضاف الى زمان وجود المنفعة كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد
بالاستيفاء ولهذا قال مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث
من المنفعة ولو كان يقتضي ثبوت الملك في الاجرة على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا
بتسليم العين ولا يستند الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب
والقبول لا في حق ملك المنفعة واذا الحق هو مع الاضافة الى المستقبل ثبت فيه شبه السبب
لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد توجب عدم علية العقد في الحال وهو مفض الى
ملك المنفعة بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب بخلاف البيع
الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما يثبت في الحال لقيام المعقود عليه حال
العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه الاسباب فاسند الحكم فيهما

فيها الى زمان الايجاب واما الايجاب المضاف فلانا لما بينا ان الاضافة التقديرية
اوجبت شبه السببية فحقيقة الاضافة اولى بذلك فيثبت الحكم عند مجيء الغد مقتصرا
لا مستندا الى اول الايجاب فان قلت لما كان علة تشبه السبب وجب ان يجعل من القسم
الرابع لا من القسم الثالث قلت انما جعله من هذا القسم اتباعا للامام شمس الائمة السرخسي
فانه قال قد جعل بعض مشايخنا الايجاب المضاف الى وقت من القسم الرابع لكن الاصح
عندي انه من القسم الثالث فانه علة اسما ومعنى لا حكما ولهذا قلنا انه لو نذر ان يتصدق
بدرهم غدا فتصدق به قبل مجيء الغد جاز عن المنذور للحال ولو كان من القسم الرابع لتأخر
حكم جوازه عن المنذور الى مجيء الغد كما في تعجيل الزكوة وفي البدني كالصوم والصلوة يجوز تعجيله
قبل مجيء ذلك الوقت عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد ويتحقق بهذا القول تحقق القسم
الرابع ورابعها علة تشبه السبب وهو ما يوجد ركن العلة مع ما يتوقف الحكم ما يضاف اليه
الحكم اصله موجودا وصفه منتظرا في وجوده فيتراخى الحكم الى وجود ذلك الوصف فمن
حيث وجود الاصل كانت علة لان الوصف تابع للاصل ومن حيث ان كونه موجبا للحكم
باعتبار الوصف وهو منتظر الوجود كان طريقا للوصول اليه فيشبه سببا ويعرف ما ذكرنا
بالتامل ان الاجارة والايجاب المضاف ليسا من هذا القسم ومثال ذلك النصاب في اول الحول
للزكوة فان ملكه ركن العلة قد وجد اسما لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه اذ الغنى يوجب
المواساة والغنى في النصاب دون وصفه لكنه يتراخى عنه وصفه وهو النماء لان النصاب انما
جعل علة بصفة النماء قال عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وبانعدام صفة النماء في الحال
لا ينعدم اصل المال الذي يضاف اليه هذا الحكم شرعا لكن لما تراخى حكم النصاب وهو وجوب
الزكوة الى وجود وصف النماء اشبه النصاب قبل الحول الاسباب ولما كانت العلة اصلا فيه
كان الوجوب ثابتا من الاصل في التقدير فلهذا صح التعجيل قبل الوصف خلافا لمالك والذي
لا يكون المؤدى زكوة في الحال خلافا للشافعي لعدم وصف العلة فاذا تم الحول ونصابه كامل
جاز المؤدى عن الزكوة باعتبار ان الاداء وجد بعد وجود العلة ولو كان النصاب سببا محضا
لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوبا عن الزكوة المؤداة قبل الحول واذا تم الحول ونصابه
غير كامل كان المؤدى تطوعا ~~فلو كان المؤدى تطوعا~~ حتى لو كان قائما في يد الامام له ان يسترده
بخلاف ما اذا دفع الى الفقير لانها وقعت قربة وان لم تتم زكوة فان قيل قد ذكر في التجنيس انه



لو عجل الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله جاز المؤدى عن الزكوة ولو صار المؤدى زكوة عند الحول لشرط اهلية المصرف عنده قلنا قد ظهر بما ذكرنا ان المؤدى انما يصير زكوة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقتصرا عليه فيشترط اهلية المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء وكذا مرض الموت علة الحجر عن التبرعات فيما يتعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والمحاباة ونحوها لكن بصفة اتصال الموت به اذ علة الحجر مرض الموت لا مطلق المرض حتى كان للورثة ولاية ابطال تبرعاته بما زاد على الثلث واذا برأ من مرضه كان تبرعه نافذا لان العلة لم تتم بوصفها وهذا اشبه بالعلل من النصاب اي معنى العلية في مرض الموت ارجح منه في النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان الموت يحدث من المرض بترادف الالام فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب فان الوصف الذي تعلق به الحكم وهو النماء غير حادث به اذ النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والسمن وزيادة المال والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل بسومها في المرعى وسفادها وكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادثة بخلق الله تعالى وبما ذكر الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه تقوى شبهه بالسبب وكذا الجرح علة لوجوب الكفارة في قتل الادمي والصيد بصفة السراية حتى يجوز اداء الكفارة بالمال والصوم قبل السراية واذا اتصل به الموت كان المؤدى جائزا عن الواجب وهذا لان السراية لما كانت صفة للجرح لانه يقال جرح ساري كان عدم الوصف مانعا عن الوجوب لا عن التعجيل موقوفا على تمام العلة بوصفها وكذا علة العلة وهو ان يكون العلة موجبة للحكم بواسطة هي من موجبات العلة الاولى فيكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف ذلك الوصف قائم بالعلة فكان الحكم ثمة يكون مضافا الى العلة دون الصفة فهنا ايضا يكون مضافا الى العلة دون الواسطة وانما فصله عما قبله لان التاخر ههنا الى ما هو في حكم الصفة لا الى حقيقة الصفة الا ترى ان الشراء الموضوع بالملك وذلك نحو الرمي فانه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود بالرمي وذلك هو المؤثر في زهوق الروح والحكم قد تراخى عن الرمي الى وجود هذه الوسايط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي لكن هذه الوسايط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة لاسباحه وجب القصاص على الرامي ولم يعتبر هذه الوسايط شبهه فيه وكذا شرى القريب فانه علة للعتق بواسطة الملك اذ الشراء يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق بالحديث

بالحديث فيصير العتق مضافا الى الشراء حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة يتادى به والتزكية عند ابي حنيفة في معنى علة العلة اذ علة ظهور الرجم شهادة الشهود وعلة صيرورة الشهادة موجبة للحكم التزكية وكان الحكم مضافا الى التزكية من هذا الوجه حتى ان المزكين للشهود الزنى اذا رجعوا ضمنوا عنده ولكن لما كانت التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة ايضا فاي الفريقين رجع ضمن وخامسها ما هو علة معنى وحكما لا اسما كاخر الوصفين اعلم ان الحكم اذا تعلق بوصفين احدهما غير مؤثر يكون المؤثر علة والاخر شرطا اما اذا كانا مؤثرين كان اخرهما وجودا علة معنى لكونه مؤثرا فيه وحكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه لا اسما لان العلة اسم لوصفين جميعا فلا يكون احدهما علة حقيقة لا يقال لما شارك الوصف الاول الثاني في الايجاب ينبغي ان يضاف الحكم اليهما جميعا لانا نقول لما ترجح الثاني على الاول بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المثل الاخير في السفينة والقدح الاخير في السكر وقد ذكر كالقرابة المحرمة للنكاح والملك للعتق في القريب فان كل واحد منهما مؤثر في العتق اما القرابة فلانها توجب الحرمة والرق يوجب المذلة واما الملك فلقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ولعوت كل منهما فان تاخر الملك عن القرابة اضيف العتق اليه حتى يصير المشترى معتقا ويصح به الكفارة عند الشراء ولو لم يكن الحكم مضافا الى الوصف الاخير بل الى المجموع لما كان الشراء اعتاقا ولما وقع عن الكفارة وان تاخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان المدعي يصير معتقا بواسطة القرابة والا لما غرم لعدم الصنيع منه كما لو ورثا قريب احدهما وان حصل هذا ينبغي ان يضاف الحكم الى الاخير ضمن كل المتلف عند الرجوع فانما الشهادة انما تعمل بقضاء القاضي والقضاء يقع بالمجموع وعند ذلك لا ترجيح للبعض على البعض وللاول شبهة العلة وليس بسبب محض كما ذهب اليه بعض مشايخنا اذ هو ليس بطريق لثبوت الحكم بعلة اخرى كساير الاسباب بل هو مؤثر في اثبات الحكم كما بينا وليس علة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني من العلة فله شبهة العلل ولهذا قلنا ان حرمة النساء تثبت باحد وصفي علة الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم ثوبا هرويا في ثوب هروي لا يجوز لوجود الجنس وكذا لو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز لوجود القدر وذلك لان الربوا النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة عرفا فيثبت حرمتها بشبهة العلة لا بحقيقة الفضل اولى لانا نقول ما ذكرناه محرم والمحرم راجح على المبيح ولان حرمة النساء اسرع ثبوتا

من حرمة الفضل لقوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان لا يكون يدا بيد
هكذا احسن ولقائل ان يقول من الرأس لا نم ان حرمة ربوا النسيئة اما تثبت باحد وصفي
علة الربوا لان له شبهة العلل بل لكونه علة تامة لربوا النسيئة كما دل عليه الحديث والا
يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وذا لا يجوز ولا تثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين
والعلة معلومة في الشرع فلا تثبت لما هو دونها في الدرجة ولا يلزم علينا شبهة فضل
الجودة عند وجود احد الوصفين لان الجودة والرداءة سقط اعتبارهما مع حصول الوصفين
بالنص والاجماع فمع حصول احدهما اولى ان يسقط وساد سها ما هو علة اسما وحكما
لا معنى كالسفر والمرض للرخصة فان الرخصة في الشريعة مضافة اليهما فكان كل واحد
منهما علة اسما وحكم الرخصة بالفطر ونحوه ثبت عند وجودهما فكانا علتين حكما اما
المعنى المؤثر فهو في الرخصة فهو المشقة التي تلحقه بالصوم دون المرض والسفر واليه
اشار تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وكذا النوم علة للحدث اسما لان
الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عند النوم لا معنى اذ المعنى المؤثر في الحدث خروج
نجس من البدن او من احد السبيلين على حسب ما اختلف العلماء فيه وذا غير موجود
في النوم غير ان المرض متنوع الى ما يكون سببا لزيادة المشقة والى ما ليس كذلك فاقيم
سبب للمشقة والحدث من المرض والنوم اقيم مقامهما تيسيرا وهما لا يكون كذلك فلا
بخلاف السفر فانه لا يتنوع فان المسافر وان كان في رفاهية لا يخلو عن مشقة عادة
ولهذا فصل المسافة مسافة غير انها قد يقل وقد يكثر ولا يمكن الوقوف عليها فسقط
المشقة اصلا وتعلق الحكم في كل الاحوال بالسفر وكذا استحداث ملك الوطي علة في النص
علة لوجوب الاستبراء اسما وحكما لا معنى لان المؤثر في وجوب الاستبراء صيانة مائه
عن الخلط بماء آخر فانه حرام بالحديث والوطي من المشتري يوجب ذلك على اعتبار وجود
العلوق من البايع لكن الشغل لما كان امرا باطنا اقيم السبب الداعي اليه وهو استحداث
الملك مقامه بخلاف ملك النكاح لان زواله لا يكون الا عن تربص موجب للبراءة والطلاق
الوطي للزوج الثاني بدون الاستبراء لا يؤدي الى الخلط قال وهذا في الحاصل نوعان
اي اقامة الشيء مقام غيره نوعان احدهما اقامة الداعي اي السبب المفضي الى الشيء مقام
المدعو وهذا النوع يكون لمعنيين احدهما دفع الحرج عن الناس كالسفر والمرض فان كل منهما
سبب داع الى المشقة والعجز اقيم مقام المشقة وحقيقة العجز دفعا للحرج وثانيهما
احتياطا كالنوم والتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال فانهما سببان داعيان الى

الى خروج النجس والمني اقيما مقام الخارج احتياطا في العبادات والثاني اقامة الدليل مقام المدلول
والفرق بين الداعي والدليل ان الداعي لا يخلو عن تاثير له في المسبب وافضائه اليه والدليل يخلو
عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير وهذا يكون لمعنى واحد فقط وهو العجز عن الوقوف على
الحقيقة والفرق بين الحرج والعجز ان الاول ما يمكن الوقوف عليه لكن بعسر والثاني ما لا يمكن
الوقوف عليه اصلا وذلك مثل الاخبار عن المحبة والعداوة اقيم مقام المحبة والعداوة في قوله
ان كنت تحبين وتبغضيني فانت طالق فقالت احبك او ابغضك حتى وقع الطلاق عليها
بمجرد الاخبار لان اخبارها دليل على وجود ما جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر
الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه تشبه التخيير
والتخيير مقتصر على المجلس وكذا الاقدام على الطلاق زمان الطهر وهو زمان تجدد الرغبة وهو
دليل مساس الحاجة الى الطلاق فاقيم الدليل مقام المدلول ضرورة العجز عن الوقوف على المدلول
قال واما الشرط اعلم ان الشرط في اللغة العلامة ومنه الشرط للصكوك لانها علامات دالة
على التوثق وسمي ما علق به الجزاء شرطا لانه علامة لنزوله واصطلاحا عبارة عما يتوقف
عليه تحقق الشيء ويكون خارجا عنه غير مؤثر فيه ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب
الاستقراء الى خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط
اسما لا حكما وشرط هو بمعنى العلامة اما الشرط المحض فهو ما يمتنع به وجود العلة
اي ما يمتنع بسبب التعلق به وجود العلة فاذا وجد وجدت العلة ويصير وجود الحكم
مضافا اليه دون وجوبه كالدخول في قوله لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق
يتوقف على وجود الشرط وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافا اليه وجودا عنده لا وجوبا به
بل وجوبه بقوله انت طالق وهذا المعنى لازم لشرط كل شيء حتى ان اركان العبادات كالقيام
والقراءة والركوع والسجود للصلوة تنعدم لعدم شروطها من الطهارة والنية وكذلك المعاملات
فان ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لا ينعقد به العقد الا عند وجود الشرط وهو الشهود
وكذلك العلم لما كان شرطا للتكليف قلنا ان النص النازل لا حكم له في حق من اسلم في دار
الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان ثم علم بذلك فانه لا يلزمه قضاء شيء
منها وان وجد علة الوجوب وهو الوقت ونحوه لفقد شرط وهو علم العبد بالخطاب في دار
الاسلام اقيم مقام العلم به قال وانما عرفوا الشرط بصفته اعلم ان بعض مشايخنا منهم القاضي
الامام ابو زيد قالوا ان الشرط في قوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اي قدرة على اداء بدل
الكتابة او امانة وديانة مذكور على وفاق العادة فان الحرية بان المراد انما يكاتب عنده

اما اذا اسلم في دار الاسلام فانه يلزمه القضاء لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب م

العادة م

ادا راى منه خيرا وليس لهذا الشرط حكم بل ذكره والسكوت عنه بمنزلة وكذا ذكر في
قوله ومن لم يستطع منكم الآية وقوله فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم اذا القصر غير متعلق بالخوف اتفاق فرد المصنف ذلك وقال صيغة الشرط
وحروفه الخلو عن معنى الشرط خصوصا في كلام الله لانه يودي الى انه لا فايده لهذا
الشرط فيكون ذكره لغوا وكلام الله منزه عن ذلك واشار الى الجواب عن متمسكهم فقال
في الجواب عن قوله وكاتبوهم ان الامر كما يكون للايجاب يكون للندب وهو المراد به
ههنا بدلالة السياق وهو قوله فاتوهم من مال الله الذي آتيكم فقد جاء في القران
المراد به حط بعض بدل الكتابة وانه مندوب فكذا الاول اذ الاصل في الكلام ان يشرد
سردا واحدا وان كان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم والندبية متعلقة بهذا
الشرط وكذا آية الطول غير مذكورة على وفاق العادة بل لبيان الندب فان نكاح الامة
مع طول الحرة وان كان مباحا الا انه غير مندوب اليه وانما ندب اليه عند عدم طول الحرة
وكذا قوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين
كفروا ليس محمولا على وفاق العادة بل هو في معنى الشرط حقيقة لان المراد به
قصر الاحوال وهو ان يومي على الدابة عند الخوف او يخفف القراءة والركوع والسجود
والتسبيح كما هو المروي عن ابن عباس رض وقصر الاحوال بلا كراهية معلق بقيام
الخوف عيانا لا بنفس السفر اما قصر الذات فمتعلق بنفس السفر فان قيل هذا
ناقض ما ذكرتم في باب الرخصة من الاستدلال بحديث عمر رض فان من قوله أنقصر الصلوة
ونحن آمنون وتقرير النبي عم ذلك يفهم ان المراد به قصر الذات قلنا انما يلزم
التناقض ان لو كان سوال عمر ناشيا من فهمه تعليق قصر الذات من الآية وهو ممنوع
بل جاز ان لم يكن ذلك انما لظنه ان الوقت سبب الاربع في حق الكافة كما ذهب
اليه الشافعي رح لكن جرى التخفيف فيها بعذر الخوف فينبغي ان يبقى ما وراءه على الاصل
او لظنه ان آيات القران تقتضي اتمام الصلوة فلما جاز القصر في السفر مع الامن
تعجب منه وسأل والى هذا المحل ذهب قاضي القضاة المتكلم على انا نقول ان
ائمة التفسير اختلفوا في تفسير هذه الآية فبعضهم حمله على قصر الذات وابن عباس
حمله على قصر الاحوال والمشايخ رح حملوه على القصرين في الموضعين باعتبار القولين
ومثله لا يعد تناقضا الا ترى ان الامام فخر الاسلام اورد القرء نظيرا للمشترك تارة

تارة ونظيرا للمجازي اخرى لما عرف اختلاف اهل اللغة فيه ولم يعد ذلك منه تناقضا
اتفاقا او نقول حمله على قصر الحال او هذا الباب في معرض الاعتراض على العاملين
بان الشرط فيه على وفاق العادة لا في مقام الاستدلال والدليل لا يوجب لم
فلا يتوجه عليه انك ناقضت لما ذكرت ان المراد به قصر الذات قال وكذا دلالة الشرط
اي كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه كذا لا ينفك دلالة الشرط عن مدلوله وموضع الشرط
مثل قول الرجل المرأة التي اتزوجها طالق او المرأة التي تدخل الدار من نسائي طالق
هذا الكلام في معنى الشرط دلالة فيتوقف وجود العلة على وجود التزوج والدخول لان التزوج
والدخول دخلا على النكرة وهي المرأة الغير المعينة والوصف في النكرة معتبر لتوقفها به واذا
اعتبر تلك الصفة فيها صارت الصفة في معنى الشرط لان الشرط ما يكون على خطر الوجود
ويتوقف نزول الجزاء عليه وقد وجد ذلك فيما نحن فيه وصار كانه قال ان تزوجت امرأة
فهي طالق الا انه يستقيم ذكر الجزاء هنا بحرف الفاء وبدونه لان الصفة ليست بشرط
صيغة بل هي شرط معنى فاستقام ذكر الجزاء بدون الفاء ايضا عملا بالشبهين كذا ذكر العلامة
النسفي بخلاف المعين اي بخلاف ما لو دخل الوصف على المعين بان اشار الى امرأة وقال هذه المرأة
التي اتزوجها او هذه المرأة التي تدخل الدار طالق حيث لم يصلح دلالة على الشرط لان الوصف في
المعين لغو فبقي قوله هذه المرأة طالق فيلغوا في الاجنبية ويتنجز في المنكوحة ولم يات بصيغة
الشرط في الوجهين اي المنكر والمعرف مثل ان يقول ان تزوجت امرأة فهي طالق او يقول ان
تزوجت هذه المرأة فهي طالق يتعلق بالشرط في الوجهين جميعا ولقايل ان يقول قولهم بان معنى
الشرط لا ينفك عن الشرط اصلا يناقض قولهم انما التعلق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم
والتوفيق بين كلامهم صعب واما الشرط الذي في حكم العلة فهو كل شرط لا يعارضه علة
صالحة لان يضاف الحكم اليها والاولى ان يزيد قيدا في تعريفه ويقول لا يعارضه علة ولا سبب
لانه اذا لم يصلح العلة وصلح السبب يضاف الى السبب دون الشرط كما يلوح من تقرير كلامه
مثل حفر البير فانه شرط للتلف حقيقة والثقل علة السقوط والمشي سبب محض الا ترى
انه لو نام على غصن فقطع الغصن حصل الوقوع فعلم انه سبب لا علة لكن الارض كانت ممسكة
وهي ما يستمسك به الشيء مانعة عمل الثقل والحفر ازالة المانع فكان شرطا لكن العلة وهي الثقل
ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لانه امر طبيعي لا تعدي فيه فلا يصلح اضافة ضمان العدوان
اليه وعليه لا يخفى ان في هذا التعليل تساهلا والمشي مباح بلا شبهة فلما تعذر الاضافة
الى العلة ينبغي ان يضاف الى السبب لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح

بلا شبهة وهذا ضمان العدوان ولا يجب بدونه حتى لو وجدت صفة التعدي فيه بان
تعمد المرور على البير فوقع فيها وهلك يضاف التلف اليه دون الحافر وللشرط شبه
بالعلل لانه تتعلق به وجود الحكم كما تعلق بالعلة وجوبه فاقيم مقام العلة في اضافة
الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها فيجب ضمان النفس اي فيما اذا تلف
في البير انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء من الحيوان وهذا في ايجاب حق
الضمان واما في حق حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا لانهما متعلقان بالمباشرة
ولم توجد وعلى هذا قلنا اذا شق الزق حتى سال ما فيه من المائعين ضمن الشاق وكذا
لو قطع حبل قنديل معلق فانه ضمن القاطع وان كان كل واحد من الشق والقطع
شرطا للتلف لكونهما ازالة للمانع من السيلان والسقوط والعلة السيلان والثقل
لكنهما لما كانا طبيعيتين لم تصلح اضافة الضمان اليهما فاقيم الشرط الموصوف بالتعدي
وهو القطع والشق مقام العلة في هذه الصور لما ذكرنا وكذا قلنا ان من غصب حنطة
فزرعها في ارض غيره اذ الغلة اي الزرع للغاصب عندنا لا لصاحب الحنطة كما قال [illegible]
وان كان القاؤها شرطا للنماء والعلة طبع الارض والهواء والماء لكنها لما كانت
مسخرة بتقدير الله تعالى ولا اختيار لها لم تصلح لاضافة الحكم اليها مع وجود فعل فاعل
مختار وهو المزارع فجعل الالقاء الذي هو شرط خلفا عنها في الحكم حتى لو سقط الحب
في الارض من غير صنع احد بان هب به الريح تعذر جعل الشرط وهو سقوطه في الارض
خلفا عنها لانه لا تصلح اضافة الحكم اليه وجعل المحل الذي هو في حكم الشرط اذ المحل
شروط خلفا عن العلة فيكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا لما خرج من الزرع
كذا ذكره شمس الائمة ووقع في بعض النسخ ويكون الخارج لصاحب الارض وهو خلاف
ما ذكره شمس الائمة قال واما اذا كانت العلة صالحة لاضافة الحكم اليها لم يكن
الشرط في حكم العلة لان الاضافة الى العلة لكونها موثرة في ثبوت الحكم اولى من الاضافة
الى ما له شبهة العلة كما اذا اوقع نفسه في البير لا يجب الضمان على الحافر لصلاحية العلة
لاضافة التلف اليها ولهذا قلنا ان شهود العلة وشهود السبب اذا اجتمعا سقط
حكم السبب ويجب الضمان على شهود العلة خاصة كشهود التخيير والاختيار اذا
اجتمعا بان شهد اثنان انه قال لامراته انت طالق ان شئت واخران انها قالت شئت
ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار لان التخيير سبب لانه طريق مفض اليه
والاختيار علة للطلاق فشهود الاختيار اثبتوا العلة زورا فاضيف الحكم اليهم فيضمنون

ولا يضمن شهود السبب شيئا وقلنا اذا اختلف الحافر للبير مع ولي الهالك فيها فقال
الحافر انه اسقط نفسه فيها وقال الولي بل وقع فيها كان القول قول الحافر استحسانا والقياس
ان يكون القول قول الولي كما ذهب اليه ابو يوسف لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو
بدعوى القاء النفس يريد اسقاطه عن نفسه فلا يقبل قوله الا انا استحسنا قبول قول
الحافر لانه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها وهو النقل وينكر خلافة الشرط
عن العلة التي هي خلاف الاصل فكان القول قوله بخلاف ما اذا ادعى الجارح ان المجروح مات
بسبب آخر وقال الولي انه مات من تلك الجراحة حيث يكون القول قول الولي لان الجارح صار
علة لا صاحب شرط والاصل في العلة الصلاحية للحكم فكان الولي هو المتمسك بالاصل فهذا كذلك
ولما نفذ القضاء ظاهرا وباطنا بشهود الزور عند ابي حنيفة ضمنا فيمن قال لعبده ان لم يكن
وزن قيدك رطلين فانت حر وان حل عنك هذا القيد فانت حر فشهد شاهدان ان القيد
رطل فقضى القاضي بعتقه ثم حل القيد فاذا هو رطلان فان الشهود يضمنون قيمة العبد للمولى
لان قضاء القاضي عنده لما نفذ ظاهرا وباطنا كان العتق ثابتا قبل الحل وهما في الصورة شاهدا
الشرط ولكنهما شاهدان على العتق معنى لانهما شهدا ان المولى علق عتقه بشرط موجود والتعليق
بشرط موجود تنجيز فكانهما شهدا بتنجيز العتق كاذبين فيضمنان ولانهما وان اثبتا شرط العتق
زورا لكن علة العتق وهي يمين المولى ليست بصالحة للضمان لانتفاء صفة التعدي عنها لان يمينه
تصرف في ملكه وكان مباحا والضمان معتبر بالعدوان فجعل الشرط في معنى العلة كما في حفر البير
فان قيل لا ينفذ القضاء عنده بعد التيقن بالبطلان كما لو وجد الشهود عبيدا او كفارا فينبغي
ان لا ينفذ هاهنا قلنا ليس الامر كذلك بل نفوذ القضاء عنده باعتبار سقوط تعرف ما لا طريق
للقاضي الى معرفته وهو صدق الشهود بخلاف كفرهم ورقهم فانه يمكن معرفته وهذا بخلاف
ما لو رجع شهود الشرط واليمين حيث يجب الضمان على شهود اليمين خاصة لان الجاني
كلمة العتق وهي قوله انت حر ان كان كذا متعد بالظهور كذبهم بالرجوع فيصلح للضمان
العدوان فلم يجعل الشرط في حكم العلة لعدم الضرورة واما عندهما فالعتق حصل بحل
القيد لا بالقضاء لكونه غير نافذ عندهما فلم يضمنا شيئا واما الشرط الذي له حكم السبب
فهو ان يعترض على الشرط فعل مختار غير منسوب اليه فلا يكون في معنى العلل وان يكون
الشرط سابقا على ذلك الفعل الاختياري ليكون في معنى السبب كما اذا حل قيد عبد الغير

حتى ابق فانه لم يضمن قيمته عند اصحابنا الثلاثة لان حله سبب الاباق في الحقيقة لانه ازال المانع
من الاباق الذي هو علة تلف مالية العبد وقد اعترض عليه فعل مختار صالح لاضافة
التلف اليه وهو الاباق فمنع ذلك اضافة الحكم الى الشرط لكن الحل لما سبق الاباق الذي
هو علة التلف كان له حكم السبب لان السبب الذي يتقدمه لكونه مفضيا اليه وشرطه
يكون متاخرا عن صورة العلة وجودا ولا يرد عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق
فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض عليه فعل مختار لان الامر بالاباق هو استعمال
للعبد فاذا اتصل به الاباق فقد عمل العبد على وفق استعماله فيصير الآمر غاصبا
كما اذا استخدمه فخدم فيصار التلف اليه وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف في من
فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فخرجت الدابة في فور ذلك انه لا يضمن
الفاتح شيئا لان هذا شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه
فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر حيث يضمن الحافر لانه لا اختيار في السقوط
حتى او وقع نفسه فيها هدر دمه لان ما اعترض عليه علة صالح للحكم وهو فعل مختار قصدا
ولهذا لو مشى على قنطرة وامية موضوعة بغير حق او على موضع رش الماء عالما به فزلق هدر
دمه ولم يضمن الواضع والراش شيئا وقوله عالما به متعلق بالصورتين ومحمد يقول ان فعل
الدابة هدر شرعا فيجعل كالصادر بلا اختيار وصار كسيلان المايع من الزق فلا يصلح لاضافة
الحكم اليه فيكون مضافا الى الشرط السابق بخلاف اباق العبد فانه صالح شرعا لاضافة الحكم
اليه والجواب لهما ان فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكم به لان الوجوب محله الذمة ولا ذمة
لها ولكن يصلح لقطع النسبة عن فعل العبد الآخر الا ترى انه اذا ارسل كلبه على صيد فمال
عن سننه ثم اتبع الصيد فاخذه وقتله فانه لا يوكل لهذا المعنى وكذا اذا ارسل الدابة
صاحبها في الطريق فجالت يمنة او يسرة فان فعلها معتبر في قطع حكم ارسال صاحبها
الضمان على المالك اذا اتلفت شيئا في تلك الحالة وكذا من القى نارا في الطريق فهبت به الريح
الى ارض جاره حتى احرقت كدسه او القى شيئا من الهوام في الطريق فانقلبت من مكان الى مكان
اخر ثم لدغت انسانا لم يضمن الملقي شيئا لانه صاحب سبب والفعل الموجود بعده غير مضاف
اليه لان هبوب الريح بعد ما القى غير مضاف اليه وكذا اللدغ الحية بعد ما تحركت بخلاف ما اذا
احرقت قبل الوقوع على الارض او لدغت قبل التحرك لانه مضاف اليه تسبيبا فيضمن

فيضمن وعلى هذا اي على ان اعتراض فعل فاعل مختار يقطع نسبة الحكم الى الشرط والسبب
مسائل كلها على انسان ممزق ثيابه او على صيد مملوك للغير فقتله فانه لا يضمن شيئا
لان الاشلاء سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه لان الكلب يعمل بطبعه
لا بمجرد الاشلاء الا ان يكون سايقا له لانه غير مجبور اليه ذلك فبقي فعل الدابة غير مضاف اليه وكان هدرا
حتى لو كان سايقا له بان كان يعدو خلفه ويسوقه ضمن ما اتلفه الكلب لان افعال فعلى هذا ينبغي
ان لا يضاف فعل الكلب الى المرسل ايضا في حق الحل حتى لو قتل صيدا بعد الارسال قبل الى ان يدركه
المرسل يكون ميتة لانا نقول الاصطياد من باب المكاسب قال الحج فاصطادوا فبقي امره على
نفي الحرج وقدر الامكان فعرنا فيه الى الاستحسان وفي ضمان العدوان الى القياس وهو انه لا يسبق
ولا سبب ومع الشك في السبب الموجب للضمان لا يجب الضمان واما الذي هو شرط اسما لا حكما
فهو اول الشرطين في حكم متعلق بهما لان الحكم غير مضاف اليه وجودا عنده ولهذا لم يعتبر علماؤنا
قيام الملك عنده وجوده في قوله ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف فانت طالق ثلاثا حتى لو ابانها
وانقضت عدتها فكلمت ابا عمرو ثم تزوجها فكلمت ابا يوسف طلقت ثلاثا مع الواحدة الاولى
والمسألة على اربعة اوجه اما ان وجد الشرطان في الملك فيقع الثلاث اجماعا او وجدا في غير الملك
او وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك فتطلق عندنا خلافا لزفر فهو اعتبر الشرط الاول
بالثاني لاستوائهما في توقف الجزاء عليهما فصار كشرط واحد ثم الملك شرط عند وجود الثاني فكذا
عند الاول ونحن نقول قيام الملك بعد انعقاد اليمين انما شرط لنزول الجزاء وانه لا ينزل الا عند
اخرهما وجودا فلو اعتبر الملك عند وجوده انما اعتبر لبقاء اليمين والملك لا يشترط لبقاء
اليمين لان محلها الذمة وكانت باقية ببقاء محلها قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث اذ لا نسلم
ان الاول شرط اسما من سماه شرطا بل الشرط اسما وحكما هو المجموع قلنا اتفق الفقهاء على تسميته
شرطا فانهم قالوا ان للصلوة... واما الشرط الذي هو علامة فمثل الاحصان لايجاب الرجم في باب
الزنا والدليل على كونه علامة لا شرطا ان الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة
الى حين وجوده كما في تعليق العتاق بالدخول والزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان
حدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت به الرجم فعرفنا ان الاحصان كان معرفا لحكم
الزنا وهو انه كان موجبا للرجم عند وجوده فكان علامة له لا شرطا هذا هو اختيار بعض المتاخرين
اما عامة الفقهاء من المتقدمين والمتاخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لا علامة مستدلين بان الشرط

ما يتوقف عليه تأثير المؤثر والاحصان لهذه المثابة فان تأثير الزنا في الرجم متوقف على
وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا لا يحل بشرطيته كشروط الصلوة التي تتقدمها فوله
فلهذا لا يضمن اي لان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان
اذا رجعوا الحال بعني سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده
لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافها عن العلم اصلا
وتقبل فيه شهادة الرجال مع النساء عندنا خلافا لزفر لانه لما كان معرفا كانت هذه
الحالة كغيرها من الاحوال في حكم الشهادة فكما ثبت النكاح بشهادة رجل وامراتين في غير هذه
الحالة فكذلك في هذه الحالة فان قيل انا اثبت النكاح بهذه الحجة الشهادة لكن لا اسند التمكن
للامام من اقامة الرجم لانه كان لا مدخل لشهادة النساء في ايجاب الرجم لا مدخل لشهادتهن
في اثبات التمكن من اقامة الرجم بدليل ان الزاني لو كان عبدا مسلما لذمي فشهد عليه
ذميان ان مولاه اعتقه قبل الزنا فانه يثبت العتق بهذه الشهادة ولا يتمكن الامام
من اقامة الرجم لانه لا مدخل لشهادة الكفار في ايجاب الرجم على المسلم فلا مدخل لشهادتهم
في اثبات التمكن من اقامة الرجم عليه قلنا ان شهادة الكافر على المسلم فيما ينكره
المسلم او يتضرر به غير مقبولة وفي اثبات سبق العتق في المسئلة المذكورة ضرر له حيث
يتعلق به العقوبة عليه فلهذا لم يقبل بخلاف شهادة النساء مع الرجال حيث تكون
مقبولة فيما لا يتعلق به العقوبة وجوبا او وجودا وان تضرر به المسلم ومنكر تتعلق بها
ذلك فلهذا قبلت قال وعلى هذا الاصل وهو ان الشرط اذا كان بمعنى العلامة لا يتعلق
به وجوب ولا وجود قال ابو يوسف ومحمد رح في المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة
فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان لم يكن هناك حبل ظاهر
ولا فراش قايم ولا اقرار من قبل الزوج بالحبل وكذا تقبل عندهما شهادة القابلة في الطلاق
فيما لا قصد او علق طلاقها بالولادة ولم يعترف بانها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها
حال قيام الفراش وانكر الزوج الولادة حيث يقع الطلاق لان الولادة شرط بمعنى العلامة
فان ما يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب
مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة ويثبت ما كان
تبعا لها وهو الطلاق المعلق بالولادة وابو حنيفة رح يقول الولادة شرط محض للطلاق
والعتاق المعلق بها من حيث انه يمتنع ثبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة الا عند
وجودها وشرط الحكم لا يثبت الا بكمال الحجة وكذا الولادة شرط محض للنسب في حقنا

في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن
فما كان باطنا جعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في
حق من لم يعلم به واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا لا يثبت الا بما هو حجة لاثبات
النسب بخلاف ما لو كان الفراش قايما لان الفراش سبب للنسب قبل الولادة في حقنا
~~لا يثبت الا بما هو حجة~~ فكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر
الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وعلى هذا قال ابو حنيفة رح في استهلال
المولود في حق الارث انه لا يثبت بشهادة القابلة لان حيوة الولد كانت غيبا عنا واما
يظهر عندنا باستهلاله فتصير مضافة اليه في حقنا والارث يبنى عليها فلا يثبت بشهادة
القابلة وقالا ان الاستهلال معرف محض لان حيوة الولد لا تضاف اليه وجوبا ولا وجودا
ونفس الاستهلال في غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود فكذلك
في حالة التوريث فصل الاحتجاج بلا دليل لما فرغ من بيان الطرق الصحيحة
في الاحتجاج على الخصم شرع في بيان الطرق الضعيفة منها الاحتجاج بلا دليل جعله بعضهم
حجة النافي على خصمه وعندنا لا يكون حجة على خصمه اصلا وطريق الاحتجاج به عند من
انهم متى حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا انه لا دليل على ثبوته وكل ما
لا دليل على ثبوته وجب نفيه اما بيان انه لا دليل عليه فربما يثبتون ذلك بنقل ادلة
المثبتين لذلك ثم بيان فسادها وربما يثبتون الدلالة على حصر وجوه الادلة ثم يكتفون في بيان
انتفائها بعدم وجدانهم لها اما بيان ان ما لا دليل عليه وجب نفيه فهم يثبتون ذلك بالمعقول
والمنقول اما المعقول فهو انا لو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه يستلزم القدح في الضروريات
والنظريات فكان باطلا اما بيان ادائه الى القدح في الضروريات فهو انا لو جوزنا ذلك
يلزمنا تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة وفيل عظيمة ونحن لا نراها واما بيان ادائه
الى القدح في النظريات فهو انا نستدل بدليل على شيء فاذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه
فلعل في مقدمات ذلك الدليل غلطا لم نقف عليه ومع هذا التجويز لا يمكن تحصيل اليقين
الا بعد دفع هذا التجويز ودفعه ان كان بدليل آخر كان الكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم
التسلسل فثبت ان تجويز ما لا دليل عليه يورث القدح في الضروريات والنظريات
واما المنقول فهو ان الله تع علمنا الاحتجاج به على نفي الشرك بقوله ومن يدع مع الله
الها آخر لا برهان له به وعلم نبيه عم الاحتجاج به على نفي التحريم بقوله قل لا اجد فيما اوحي

الى محرما على طاعم يطعمه الاية ولنا قوله وقالوا لن يدخل الجنة الامن كان هودا او نصارى
قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فقد علم نبيه مطالبة النافي باقامة الحجة على نفي الدخول وذكر
تنصيص على ان لا دليل ليس بحجة على النفي والدليل ايضا فصل الخصومات فان انكار الخصم
لا يكون حجة للمنكر على المدعي حتى كان للمدعي احضاره مرة بعد اخرى وتحليفه وتكفيله بنفسه
او بنفس العين المدعا بعد جحوده ولو كان لا دليل حجة على خصمه لم يبق للمدعي على المدعى عليه
سبيل بعد انكاره وقوله لا حجة للمدعي لا نقاتل انسان القول حيل قول المنكر لان ذلك
لدلالة الظاهر له اذ الاصل في الذمم البراة ومع هذا لا يكون حجة على خصمه وان حلف حتى
لا يصير المدعي متقضيا عليه بشئ لكنه لا يتعرض له ما لم يات بحجة شرعية هذا غاية تحريره وفيه
نظر لان الاية خارجة عن محل النزاع لانهم ادعوا حصر دخول الجنة عليهم فطولبوا بالبرهان
على الحصر لا على النفي سلمنا ذلك لكنهم ما استدلوا على نفيهم بلا دليل حتى يتم التقريب وكذا باب
الخصومات والدعاوى لان احدا لم يقل ان مجرد قول الخصم لا دليل حجة على الخصم الاخر على
ان يورد الخصم دليلا على مدعاه فلا بد من استماعه والنظر فيه لذلك يومر بالحضور ليسمع حجة
خصمه ويدفع ان كان له دفع صحيح والا الزم ثم انا نقول لهم اما ان تعنوا به انكم لم تعرفوا دليلا
على ثبوته او تعنوا به انه ليس عليه دليل في نفس الامر فان عنيتم الثاني منعناه وان عنيتم الاول
فيكون هذا منكم جهلا بالدليل وجهلكم لا يكون حجة على خصمكم اذ الناس متفاوتون في العلم
بالادلة قال الله تعالى وفوق كل ذي علم عليم ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج فيما نفى الله تعالى
لانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ولا يخفى عليه خافية فباخباره ان لا برهان لمن يدعي
الشرك حصل لنا علم اليقين بان لا دليل على الشرك بوجه وقال ان نفي انه حجة لابقاء
ما ثبت بدليله لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته فبنى على اصله هذا بطلان الصلح على الانكار
لان نفي المنكر دعوى المدعي مستند الى دليل وهو المعلوم من براة ذمته في الاصل كان
المدعا دينا او اليد الى نفي دليل الملك اذا كان المدعا عينا فيكون حجة له على خصمه في
ابقاء ما ثبت بدليله وبعد ما ظهرت براة ذمته او ثبوت ملكه فيما في يده بهذا الدليل
يكون اخذ المال رشوة على الكف عن الدعوى فكان باطلا وعندنا الاحتجاج بلا دليل
لم يكن حجة لواحد من الخصمين على الاخر لا في الابقاء ولا في الاثبات لانه احتجاج بالجهل
ولان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء
وجاز النسخ كما مر تحقيقه في باب النسخ فعلم ان دعوى البقاء فيما عرف ثبوته محتمل كدعوى

الاثبات فيما لم يعلم ثبوته واذا كان كذلك فالدليل المثبت لبراة ذمة المنكر وللملك
فيما في يده في مسئلة الصلح على الانكار غير متعرض للبقاء وكان خبر كل واحد منهما محتملا فكما لم يكن
خبر المدعي حجة على المدعا عليه في الزام التسليم فكذلك خبر المدعا عليه لا يكون حجة على المدعي في
فساد الاعتياض فيكون ما اخذ من بدل الصلح عوض حقه في زعمه فلا يكون رشوة ولهذا صح
الصلح من الاجنبي ولو ثبت براة ذمته في حق المدعي بدليل لما جاز صلحه مع الاجنبي كالاقرار المدعي
انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي وعلى هذا الاصل قلنا مجهول الحال اي من لا يعلم
رقيته ولا حريته حر باعتبار ظاهر الحال فلو جنى عليه جناية وزعم الجاني انه رقيق او قذف
هو انسانا وزعم انه رقيق وقال المقذوف بل انت حر بناء على الاصل فانه لا يجب على القاذف
حد الاحرار ولا على الجاني ارشهم بدون البينة على الحرية وكذا لو اشترى شقصا
من دار فطلب الشفيع الشفعة فانكر المشتري ملك الشفيع فيما في يده يكون القول
قول المشتري في انكاره حق الشفعة لان خبر كل واحد محتمل فلا يكون حجة على خصمه
استحقاق ما في يده وقال الشافعي يستحق بغير بينة لان يده لما كانت ثابتة بدليل
ظاهر حكم بثبوت الملك له واذا ثبت الملك كان له ان ياخذ واما فرضنا المسئلة في الشقص
لان الشفعة عنده لا تجب بالجوار وقال علماؤنا ثم فيمن قال لعبده ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد مضي اليوم في الدخول ان القول قول المولى حتى لا يعتق العبد
وان كان العبد متمسكا بالاصل وهو عدم الدخول الا انه لا يصلح للالزام على السيد وقال
الشافعي لما كان الاصل عدم الدخول ولا دليل على الدخول كان حجة على المولى الا اذا اثبت
الدخول بدليله وكذا قالوا لو قال زوج المراة المعتدة اخبرتني ان عدتها انقضت وذكر
في مدة تنقضي في مثلها العدة وكذبته المراة يحل له ان يتزوج اختها او اربعا سواها ولا
يسقط عنه نفقتها ولا سكنها خلافا لزفر وهو يقول العدة كانت واجبة بدليل قطعا
فيبقى الى وجود دليل المزيل ونحن نقول نعم ان العدة كانت واجبة لكنها تحتمل البقاء
والانقضاء فلا يتعدى قول كل واحد منهما الى صاحبه فقسمنا الاحكام بينهما وقلنا
ما كان حقا للزوج يثبت بقوله وما كان حقا لها يبقى بقولها وما كان مشتركا بينهما كالنسب
يبقى ومن ضرورته بقاء الفراش بخلاف ما اذا كانت المدة بحيث لا تحتمل الانقضاء اذ البقاء
متيقن به فكان القول قولها وقلنا جميعا فيمن اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه يصح اجماعا
ويلزمه الثمن ولكنه يعتق على المشتري اما على اصلنا فلان قول كل واحد من المتعاقدين
لا يعدو قايله ولو لم يجز البيع لعدا قايله وهو البائع فاقرار المشتري انه حر يظهر في حقه

حتى يعتق عليه كما اذا اشتراه لا من جهته حتى لا يكون ولاؤه له ولا يظهر في حق البايع حتى يجوز
بيعه ويكون ملكا له في حق البايع فداء في حق المشتري تخليصه واما على الاصل الثاني
فقول البايع انه ليس بحر وهو مملوك مستند الى دليل وهو الملك الثابت اعتبار ذلك
حجة له على خصمه في ابقاء ملكه واما قول المشتري انه حر فلا يرجع الى اصل عرف بدليله
فلا يكون حجة على خصمه ولا يجب الثمن عليه ثم يعتق عليه به وما دخل في ملكه باعتبار زعمه
ومن الاحتجاج بلا دليل العمل باستصحاب الحال اعلم ان الاستصحاب هو التمسك
بالحكم الثابت في حالة البقاء مثل قول جماعة لا زكوة في مال الصبي لان الاصل عدم
الوجوب فيستصحبه الا بدليل وهذا النوع من الاحتجاج فاسد عندنا لان البقاء
في الموجود والمعدوم يستغني عن دليله اي لا يفتقر اليه اذ ليس ذلك موجبه الاترى
ان عدم الشراء في الحال لا يمنع حدوث الشراء في المستقبل والشراء الموجب للملك
لا يمنع زواله في المستقبل بدليله فعرفنا ان الدليل الذي استند اليه الحكم لا يوجب
بقاءه وان بقاءه فيما عرف ثبوته بدليله محتمل كثبوته فيما لم يعرف ثبوته بدليله فلم
يكن حجة على خصمه لانه ان كان يلزم باعتبار احد الاحتمالين فالاخر يدفعه بالاحتمال
الاخر والدفع ايسر بخلاف العام فانه نص موجب للحكم في جميع ما يتناوله قطعا
على احتمال دليل الخصوص فيما لم يظهر دليل الخصوص كان الحكم ثابتا بنص موجب
له ومثلنا الدليل المثبت للحكم لا يكون متعرضا للازمنة اصلا فلا يكون ثبوته في الازمنة
الاتية بدليل مثبت له فان قيل اذا شهد الشهود ان المدعى كان ملكا للمدعي
قبلت شهادتهم اجماعا وصارت حجة على الغير حتى يقضي القاضي بالملك للمدعي للحال
وان لم يقولوا انه ملكه في الحال وكذا من تيقن بالوضوء وشك في الحدث لم يلزمه وضوء اخر
ولزمه اداء الصلوة ويصح اقتداء الغير به وان كان متيقنا بالوضوء ومن تيقن بالحدث
ثم شك في الوضوء بقي الحدث حتى لا يجوز له اداء الصلوة الا بعد الطهارة وكذا يثبت
ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه اشتراه من فلان وهو ملكه وجبت الشفعة
وبقاء ملكه بالاستصحاب وقد صلح حجة موجبة على الغير فلنا هذه المسايل ليس
من المتنازع فيها لانها من جنس ما بقي بدليله اذ حكم الشراء الملك المؤبد وكذا حكم النكاح
والوضوء والحدث وكذا الشهادة والاقرار بالملك يوجب ملكا مؤبدا الا ترى انه لا يصح
توقيته صريحا بان يقول اشتريت الى كذا او نكحت الى كذا او توضأت الى كذا فلما كان
حكمها مؤبدا الصح وان احتمل احكامها السقوط بوجود المناقض فيقبل زوال المعارض

العارض اما حكم التابيد فكان البقاء بدليل فكان حجة على الغير وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا
دليل كحيوة المفقود والامر المطلق في حيوة النبي عم الا ترى انه كان محتملا للوقت في
حيوته قولا اي صريحا بان يقال مثلا صلوا عشر سنين فيكون البقاء حال حيوته ثابتا بالاستصحاب
الاستصحاب بخلاف ما بعد الوفاة لان الدلايل صارت موجبة قطعا بوفاته عم
مع تقررها بحيث لم يحتمل النسخ فبقاؤها بدليل مبق سوى الدليل الموجب والدليل
الحلال ما جرى على لسانه الى يوم القيامة والحرام ما جرى على لسانه الى يوم القيامة فان
قيل بقاء الحكم قبل ان يظهر ناسخه ان لم يكن مقطوعا به في حيوته عم لم يكن النصوص حجة
حتى قلنا البقاء بعد الامر انما يكون باستصحاب الحال كبقاء حيوة المفقود حتى جاز نسخه
بخبر الواحد على ما مر بيانه في باب النسخ الا ان الواجب علينا العمل بما ظهر عندنا من
الدليل لا بما غاب عنا من الناسخ فقبل ظهوره يلزمنا العمل به ولكن انما يصح التمسك به
في الزام الخصم في اثبات الحكم ابتداء فاما التمسك به لبقاء الحكم او لنفي الناسخ فلا حتى لا يكون
حجة على من انكر البقاء بناسخ هذا وان قوله حكم الشراء الملك المؤبد يناقض ما ذكره في باب
النسخ ان الشراء يثبت به الملك دون البقاء بل ما ذكر انفا في اول باب الاستصحاب فتامل
قال وهو على اربعة اوجه اي الاحتجاج بالاستصحاب على اربعة اوجه احدها الاحتجاج مع العلم
بانعدام الدليل المغير بطريق الحس او بخبر الشارع وهذا صحيح بلا خلاف علمنا انه الاحتجاج به
في قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية وثانيها الاحتجاج به لعدم دليل مغير
ثابت بالنظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام المغير من حيث هو لا يشعر به وهذا
من الاستصحاب يصلح لابلاء العذر ولا يصلح حجة على الغير عندنا لاحتمال قيام المغير
عند غيره اذ فوق كل ذي علم عليم خلافا للشافعي والشيخ الامام ابي منصور وبعض
مشايخنا لان الظاهر في كل ثابت بقاؤه وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه
فلم يظفر به وكان الحكم باقيا بضرب اجتهاد منه فيكون حجة على الغير وثالثها الاحتجاج
قبل التامل في طلب الدليل المغير وهذا باطل بالاتفاق جهل محض والجهل لا يكون حجة
ولا عذرا عند التمكن من طلب الدليل كالجهل بالشرايع لا يكون حجة وعذرا لمن اسلم في دارنا
خلاف من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فان الجهل يكون عذرا له وكذا من اشتبهت عليه
القبلة وليس بحضرته من يسأله عنها فانه يتحرى ويصلي ويكون معذورا وان اخطأ جهة القبلة
وغير المتحري لا يكون معذورا ورابعها التمسك بالاستصحاب لاثبات حكم مبتدأ وهذا خطأ محض

لان الاستصحاب كاسمه عبارة عن ابقاء ما كان لانعدام المغير دون اثبات الحكم به
ابتداء لتغيره اسما ومعنى فلهذا قلنا في المفقود انه كان حيا فيتمسك به حتى تقوم دليل
موته وكذلك ملكه ثابت له فيتمسك به لابقاء ملكه حتى يعلم موته ولا يكون حجة في اثبات
ملك اخر لم يكن حتى لا يرث من ابيه لان ملكه لم يكن له فيبقى على ما كان ولا يثبت له فالثابت
لا يزول بالشك وغير الثابت لا يثبت بالشك وبعض اصحاب الشافعي يجوزون التمسك
بالاستصحاب في ابتداء الحكم حتى قالوا ان المفقود يرث من مال ابيه لكن قالوا يرى حتى
لم يشعروا به لا قصدا اليه بل باعتبار انه يبقى للوارث الملك الذي كان للمورث اذ
الوراثة خلافة وقد ثبت حيوة المفقود بالاستصحاب وهو حجة على الغير عنده فيكون الاستصحاب
حجة في اثبات الارث له لكن بواسطة بقاء الحيوة له لا ابتداء وعلى هذا قال ابو يوسف
اذا ادعى بعينا في يد انسان انه ميراث عن ابيه واقام شاهدين فشهدا ان هذا كان
لابيه قبلت هذه الشهادة لان الوراثة خلافة فانما يبقى الملك الذي كان للمورث بعينه
ولهذا يرد الوارث ما اشتراه المورث بالعيب ويصير مغرورا فيما اشتراه المورث
وما ثبت من الملك يبقى لاستغنا البقاء عن دليل ولكنهما قالا صفة المالكية تحدث
للوارث ابتداء في هذا المحل بعد ان لم يكن ولهذا يثبت في حق الوارث من الاحكام
ما لا يثبت في حق مورثه من وجوب الاستبراء وحل الوطي وحرمته لجواز ان يكون الامة المشتراة
حلا لاحدهما دون الاخر بان كانت اخت الرضاع لاحدهما دون الاخر وانما يكون هذا
ابقاء في حق المورث ان لو حضر بنفسه وادعى ان هذا العين ملكه وشهد الشهود
ان المدعي كان للمدعي قبلت شهادتهم اتفاقا كما لو شهدوا ان هذا المدعى ملكه الان

فصل في بيان الاهلية اعلم ان اهلية الانسان للشي في اللغة عبارة عن صلاحيته
لصدور ذلك الشي وطلبه منه وقبوله اياه وفي الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق
المشروعة له وعليه وهي نوعان اهلية وجوب واهلية اداء وقد ذكرنا ان الوجوب عبارة
عن شغل الذمة والاداء عن تفريغها اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة والذمة
لغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي لا يراعون
حلفا ولا عهدا ومنه يقال اهل الذمة للمعاهدين من الكفار وشرعا مختلف فيها فمنهم
من جعلها وصفا وعرفها بانها وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب له وعليه واعترض
عليه بان العقل بهذه الحيثية اذ مناط التكليف هو وهو غير الذمة بالاتفاق قلنا
لا نم انه غير الذمة بل الظاهر من كلام هذا القايل مشعر بانه هو العقل كما سنشير اليه غاية الامر

الامر انه لا انفصال بين العقل الهيولاني والعقل بالملكة ويطلق عليهما اسم الذمة ومنهم
من جعلها ذاتا وهو اختيار الامام فخر الاسلام والمصنف رح فلهذا عرفها بانها نفس
لها عهد فان الانسان يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء دون ساير
الحيوانات حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشرا الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر
بعقد الولي ولو انقلب على مال انسان فاتلفه يكون ضامنا له ويلزمه عشر ارضه وخراجها بالاجماع
وهذه الذمة الصالحة انما ثبتت له بناء على العهد السابق الذي جرى بين العبد وبين ربه
يوم الميثاق كما اخبر الله تع عن ذلك بقوله واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم الاية
قال بعض المفسرين معناه ان الله تعالى لما خلق ادم صلوات الله عليه وسلامه اخرج ذريته من
ظهره مثل الذر واخذ عليهم الميثاق انه ربهم بقوله تع الست بربكم فاجابوه ببلى وذكر في الكشاف
ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا كما يكون واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم
قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته
وشهدت لها عقولهم وبصايرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم
على انفسهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك
والله قال جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور قدس الله روحه ورد التفسير الاول بوجوه
ذكرها في التاويلات منها ان ظاهر الاية يرد تفسيرهم هذا اذ الاية تدل على اخذ الذرية من ظهور
بني ادم وتفسيرهم يدل على اخراج الذرية من ظهر ادم وهم قالوا قلت هذا التفسير ايضا خلاف اجماع
الفقهاء لانهم قائلون بالذمة والتمثيل ينافيها قلت لا نم انه خلاف اجماعهم غاية الامر انه خلاف
تفسير بعض الفقهاء الذمة بمعنى العهد الماضي لكن لا يخالف قول البعض الذين اختاروا التفسير
الاول للذمة لانا قد بينا ان المراد بالذمة العقل وظاهر كلام القاضي ابو زيد في التقويم يشير الى ان
المراد بالذمة العقل حاله وقبل الانفصال هو جزء من وجه فالجنين قبل الانفصال عن امه
جزء من وجه حسا وحكما اما حسا فلان قراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها
الا ترى انه يقرض بالمقراض عنها عند الولادة واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها
ويدخل في البيع تبعا لها ولكن لما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال وصيرورته نفسا براسه حتى
لا يرث الارث لاجله لم يكن جزء الام مطلقا واذا كان جزء الام من وجه لم يكن له ذمة مطلقة اي
فاصلحت صلح الجنين لان يجب له الحق من عتق ووصية وارث ونسب ولم يصلح لان يجب عليه
حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب وبعد الانفصال من الام

ظهرت له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وصار اهلا للوجوب له وعليه حتى لو انقلب
على مال انسان فاتلفه يجب الضمان عليه وكذا يلزم عليه مهر امراته بعقد الولي غير ان
الوجوب اي نفس الوجوب غير مقصود بنفسه بل لحكمه وهو الاداء عن اختيار حتى يظهر المطيع
به من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا فجاز ان يعدم
الوجوب لانعدام حكمه كما ينعدم بانعدام سببه ومحله كعدم الزكوة بعدم المال فلذا اي ولان الوجوب ينعدم
لانعدام حكمه قلنا ان الاب اذا قتل ابنه لا يجب عليه القصاص لانعدام حكمه وهو
استيفاؤه من الاب وقلنا ايضا لم يجب على الكافر شيء من فروع الشرايع التي هي
الطاعات لان حكمها الاداء وفايدته نيل ثواب الاخرة والكافر مع صفة الكفر ليس اهلا
لاداء العبادة لان الفرع لا يصح بدون الاصل ولا للثواب وذلك ظاهر والزمه الايمان
لانه اهل لحكمه وهو الاداء وفايدته وهو الثواب اعلم انه لا خلاف ان الكافر اهل
لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص
لانه اهل لادائها اذ المقصود من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من
المسلمين لانهم آثروا الدنيا على العقبى وكذا المقصود من العقوبات الانزجار عن
الاقدام على اسبابها والكافر اليق بها وهو عقوبة وزجر من المومن ولا خلاف ايضا
ان الكافر يواخذ بترك الاعتقاد بالفروع لان ذلك منهم كفر على كفر فاما وجوب الاداء
في الدنيا فقد اختلفوا فيه فذهب عامة مشايخ ما وراء النهر ان ذلك غير متحقق في حق
الكفار واليه ذهب القاضي ابو زيد والشيخان والمصنف وقال العراقيون من مشايخنا
والشافعي والمعتزلة وعامة اهل الحديث بتحققه في حقهم وفايدة الخلاف لا يظهر في احكام
الدنيا فانهم لو ادوها حالة الكفر لا يكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم
قضاؤها بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الاخرة فعند الفريق الاول لا يعاقبون بتركها
عملا وعند الفريق الثاني يعاقبون بتركها كما يعاقبون بترك الايمان كذا في الميزان واحتج
الفريق الاول بما ذكرنا وبان الصلوة مثلا اذا وجبت على الكافر فلا يخلو اما ان وجبت
في حال الكفر او بعده لا يجوز الاول لان الصلوة في حال الكفر باطلة فلا يكون مامورا بها
وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام ولم يجعل مخاطبا بالشرايع
بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية العبادات فلا يجوز ان يثبت مقتضى
لغيره وفيه نظر لان الله تعالى ما امر العباد بالطاعات وحدها حتى يثبت الايمان اقتضاء
وتبعا بل امرهم بالايمان والطاعات جميعا فيكون الايمان مامورا به صريحا لا تبعا اقتضاء

واقتضاء ولان القول بعدم وجوب اداء العبادات مع القول بانهم مواخذون بترك
اعتقاد وجوبها عليهم مما يتنافيان ويتمسك الفريق الثاني بقوله تعالى فلا صدق ولا صلى
وبقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وبقوله تعالى فويل للمشركين الذين
لا يوتون الزكوة فلو لم يكن الاداء واجبا عليهم لما عوقبوا بتركه وثان المقتضي للوجوب
لا يثبت عند انعدام حكمه قلنا لا يجب على الصبي ساير العبادات الخالصة
المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج وان وجد سببها
ومحلها لعدم حكمه وهو الاداء على سبيل التعظيم عن اختيار وقصد صحيح اذ ذلك لا يتصور
من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه جبري لا اختياري
فلا يصلح طاعة ولو جعلنا اداء الولي كادائه فيما هو مالي محض يكون المقصود المال
لا الاداء وهو باطل في حق القرب قال وما كان من حقوق العباد اعلم ان ما كان
من حقوق العباد كالغرم والعوض يجب على الصبي وان لم يكن عاقلا لوجود سببه وثبوت
حكمه وهو اداء العين اذ المقصود هو المال ملكا لا الاداء لان الغرض جبر الفائت او حصول
الربح وذلك يحصل بعين المال واداء وليه في حصول هذا المقصود كادائه وكذا الصلة
التي لها شبه بالمونة كنفقة الزوجات والاقارب تجب على الصبي عند وجود سببه اما
نفقة الزوجات فلانها تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس يجب عوضه وهو النفقة
واما نفقة الاقارب فمونة اليسار ولهذا لا يجب على من لا يسار له والمقصود سد خلة
المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء الولي كادائه فلم يكن الوجوب
خاليا عن حكمه فلذلك ... اذا كان صلة فيها معنى الجزاء لم يكن الصبي من اهل وجوبه عليه
وذلك كتحمل العقل اي الدية فانه صلة لكن فيها معنى الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد
الظالم ولذلك اختص به رجال العشيرة دون النساء لانهن لسن من اهل الحفظ والصبي
ليس من اهل الجزاء لانه عقوبة والصبي ليس من اهلها وما كان مؤنة في الاصل كالعشر
والخراج يجب عليه لان حكمه وهو الاداء يحتمل النيابة لان معنى القربة فيها غير مقصود
وكان اداء الولي كادائه اما ما يشوبه معنى المونة كصدقة الفطر يلزمه عند محمد لرجحان معنى
العبادة والمرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم فصارت كالزكوة ولزمه عندهما الحاقا
بالمؤن المحضة قال واذا عقل واحتمل الاداء اعلم ان الايمان لا يجب على الصبي قبل
ان يعقل بلا خلاف لعدم اهلية الاداء عن اختيار امتثالا لامره تعالى واذا عقل واحتمل
اداءه يصح منه الايمان في حق احكام الدنيا والاخرة عندنا بلا خلاف وانما الخلاف في وجوبه

قوله لعدم اهلية الاداء اي لعدم آلة الاداء وهو العقل

عليه حتى قالت المعتزلة بوجوب الاداء عليه حتى قالوا انه لم يكن معذورا في الكفر بعد اهلية التامل
والتفكر في صفات الله تع وقال الامام شمس الائمة الحلواني والقاضي والامام ابو زيد الدبوسي والامام
فخر الاسلام رح بنفس وجوب الايمان عليه دون وجوب ادايه لان نفس الوجوب انما يثبت بالاسباب
وهي الاثار الدالة على ربوبيته وصلاحية الذمة وهما صالحان في حق الصبي العاقل وحكمه
وهو الاداء عن اختيار متحقق فيثبت الوجوب للمقتضي وعدم المانع ولهذا الواى لو نص فرضا
حتى لا يلزم عليه تجديد الايمان بعد بلوغه ولا يلزم اما لا نقول لوجوب اصل الصلوة عليه
بعد ان يعقل لانه يودي الى ان يتضاعف عليه القضاء بعد البلوغ بخلاف وجوب الايمان
فانه لا يودي الى ذلك ولان امراة الكافر المراهق اذا اسلمت وابى هو الاسلام بعد
ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما فلو لم يثبت الوجوب عليه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه لكن
الخطاب سقط عنه بقوله عم رفع القلم عن ثلاث ويبقى اصل الوجوب وقال الامام شمس
الائمة السرخسي رح الاصح عندي ان نفس الوجوب ايضا غير ثابت في حقه ما لم يعتدل حاله
بالبلوغ وانما يصح الاداء منه باعتبار عقله وصحة الاداء لا يتوقف على الوجوب عليه بل
يكفي فيه كونه مشروعا كجمعة المعذور وقد مر ان الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل
بدون حكم الوجوب وهو وجوب الاداء وقد فات هذا في حقه فلا يجب عليه وفيه نظر لانا
لا نسلم ان حكم الوجوب هو وجوب الاداء انما ذلك حكم الخطاب بل حكمه صحة الاداء وهي متحققة
ههنا فيثبت الوجوب لما قلنا قال واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما
القاصر فيثبت بقدرة البدن لا خلاف ان الاداء متعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي
بالعقل وقدرة العمل به وهي بقوة البدن ولكل منهما درجة كمال وهي بعد البلوغ لسالم العقل
والبدن وادنى درجات الكمال سمي اعتدالا في لسان الشرع ودرجة قصور وهي قبل البلوغ
للصبي العاقل السالم البدن وقد يكون قاصر العقل بعد البلوغ كما في المعتوه فانه بمنزلة
الصبي العاقل وان كان قوي البدن لانه عاقل لم يعتدل عقله وقد يكون كامل العقل
ضعيف البدن كالمفلوج فيسقط منه اداء ما يتعلق بقوة البدن وسلامته ثم اصل العقل
وقصوره يعرف بالتجربة والامتحان فيما ياتيه ويذره بان ينظر في افعاله فان كانت
على سنن واحد كان معتدل العقل فان كانت متفاوتة كان قاصرا [illegible] فاما الاعتدال
فامر تتفاوت فيه البشر فاقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال
العقل في توجه الخطاب عليه تيسيرا على العباد ثم صار وصف الكمال الذي يتوهم وجوده
قبل هذا الحد ساقطا لا اعتبار له كما سقط توهم بقاء النقصان بعد هذا الحد لما مر ان السبب

ان السبب الظاهر متى قام مقام الباطن يدور الحكم معه وجودا وعدما كالسفر للرخصة
ويبتنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوبه وتوجه الخطاب عليه قال
فثبت بالقاصر اعلم ان الاحكام المبنية على الاهلية نوعان حقوق الله تع وغيرها وكل
منهما ينقسم الى ثلثة اقسام اما حقوق الله فما هو حسن لا يحتمل غيره بوجه واما قبيح لا يحتمل
غيره واما محتمل لان يكون مشروعا في بعض الاوقات دون بعض واما غير حقوق الله فما
هو نفع محض واما ضرر محض واما متردد بين الامرين اما ما كان حسنا محضا فكالايمان
بالله وصفاته فيصح القول بصحته خلافا للشافعي رح لوجوده حقيقة وهو التصديق بالجنان
والاقرار باللسان وكذا حكما اي في حق احكام الدنيا اذ بعد وجود حقيقته انما يعتبر عدما
حكما بحجر شرعي وذا لا يليق بالايمان لما مر انه حسن لا يحتمل غيره فلو صار محجورا فيه لكان قبيحا
من ذلك الوجه وذلك باطل قال ولا عهدة فيه اي لا عهدة عليه الا في لزوم الاداء وذلك
موضوع فاما الاداء فلا عهدة فيه وكان في الحكم بصحة ادايه نفعا محضا لانه ينال به الفوز
في الدارين لا يقال ان فيه نوع عهدة لانه يحرم الميراث عن اقاربه الكفار ويقع الفرقة
بينه وبين امراته الكافرة لانا نقول ذلك مضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلام من
اسلم لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولان ذا مشترك فقد يصير به مستحقا
للارث من اقاربه المسلمين ويقرر نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله على انه يلزمه
اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد ذلك عهدة لانه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم
العهدة واما ما قبح على وجه لا يحتمل غيره كالجهل بالصانع اي الردة فانه لا يحتمل العفو بعد تحققه
بعذر من الاعذار الا يرى انه معتبر علمه وجهله بغير الصانع وكذا ههنا اعلم ان الاية معتبرة في احكام
الاخرة عند ابي حنيفة ومحمد استحسانا حتى لو ارتد ابواه مسلمان لا يعفى بعذر الصبي فتبين امراته
المسلمة ويحرم عن الميراث من المسلمين وفي الاخرة يعذب بالكفار وعند ابي يوسف وان نفي رد
لا الحكم بصحتها في احكام الدنيا وهو القياس فاما في احكام الاخرة فهي صحيحة لان حصول الثواب
والخلاص عن العقاب عفو عن الكفر غير بونه خلاف النص والعقل ولقايل لم يقل هذه الجملة
مما يويد مذهب المعتزلة ان الصبي العاقل غير معذور في الجهل بالله تع وترك الايمان
ان الارتداد ضرر محض فلا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته ولان ما هو بين الضرر
والنفع كالبيع لا يجوز منه فما يكون ضررا محضا اولى ووجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة
بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وهي محظورة مطلقا لا تحتمل لم يكن غير محظورة
في وقت من الاوقات ولا في شخص من الاشخاص فيكون محظورة في حق الصبي كما في حق البالغ

وما يلزمه من ضرر احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزمه تبعا لحكمنا بصحة
ارتداده لانها من توابع الصحة لا قصدا اليه والتزام الضرر في حقه قصدا غير جائز فانه يصح
العفو عن مثل الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا
ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع
ثبوته بواسطة لزومها الضميران في لصحته ومثله يرجعان الى الارتداد والضمير في اليه راجع
الى كلمة ما قال وصح منه اداء العبادات البدنية هذا ابيان لحكم القسم الثالث من حقوق
الله يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير عهدة حتى اذا شرع لا يلزم
الاتمام والامضاء واذا افسدها لا يلزمه القضاء لان ذلك نفع محض حتى يستحق به الثواب
في الآخرة ويعتاد اداءها حتى لا يشق عليه بعد البلوغ بخلاف ما كان ليا منها كالزكوة حيث
لا يصح منه اداؤها لتضرره به في العاجل بنقصان ملكه فيبتنى هذا على الاهلية الكاملة قال
وكذا من التصرفات بيان لحكم القسم الاول من غير حقوق الله يعني صح منه من التصرفات ما
كان نفعا محضا كالاصطياد والاحتطاب وقبول الهبة والصدقة وكذا التوكيل من الغير بالطلاق
والعتاق والبيع لانه نفع محض لا يشوبه ضرر لان صحة عبارته من اتم المنافع اذ بذلك يصير
مهتديا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران لكن لا يلزمه العهدة حتى لا يرجع الحقوق
اليه فان قيل لو شهد الصبي لم تقبل فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلنا عبارته
صحيحة في نفسه ولكن هذا لا يكون حجة على غيره كما لو شهد العبد او شهد الكافر على المسلم وهذا
لان الشهادة بمنزلة الولاية على غيره والصبي ليس من اهلها والقسم الثاني ما يتمحض ضررا كالطلاق
والعتاق والتبرعات من الهبة والصدقة والوصية والقرض فلا يملكه الصبي بنفسه لانه
ضرر محض في العاجل والصبي مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار به والله تعالى ارحم الصبي
فلم يشرع في حقه المضار المحضة ولا يملك ذلك غيره من الولي والوصي والقاضي لان ولايته عليه
نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه ما خلا القرض فانه يملكه القاضي
لانه بولاية قضائه يتمكن من تحصيله فيصير منفعة محضة من حيث ان هذا المال مامون العطب
لانه يصير دينا بعد ان لم يكن مامونا حال كونه عينا وفي رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك
التصرف في ماله ونفسه وكان بمنزلة القاضي قوله ويملك برأي الولي بيان لحكم القسم الثالث
يعني باجازة الولي واذنه ما تردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا
كان رابحا كان نفعا محضا وان كان خاسرا كان ضررا ومثله الاجارة والنكاح والكتابة
[illegible]

الصبي بعدم استطلاع رأي اقوى كما يندفع بمباشرة الولي واذا اندفع توهم الضرر التحق
بما يتمحض منفعة فيكون الصبي فيه اهلا للتصرف مع ان في صحة تصرفه اصابة مثل ما يصاب
برأي الولي مع فضل بعد البيان في توسيع طريق الاصابة قوله على اعتبار ان نقصان رأيه
يعني ان نقصان رأي الصبي لما انجبر برأي الولي صار الصبي في هذا التصرف كالبالغ عند ابي حنيفة
الا يرى انه صح بيعه عنده من الاجانب بغبن فاحش كما صح ذلك من البالغ وان كان الولي
لا يملك ذلك عليه وعندهما لما كان نفوذ التصرف منه باعتبار رأي الولي وجب اعتبار
رأيه وكما لا ينفذ تصرف الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن وليه
وقول ابي حنيفة هو الاصح لان اقرار الصبي بعد اذن الولي صحيح وان لم يملك ذلك بنفسه وقوله اي رد
ابو حنيفة بيع الصبي بغبن فاحش مع الولي في رواية يعني عن ابي حنيفة في بيع الصبي المأذون
مع وليه بغبن فاحش روايتان احديهما الاجازة لما قلنا انه كالبالغ بانضمام رأي الولي
الى رأيه اذ الصبي لما كان متصرفا باذنه يكون بمنزلة الوكيل عنه فيكون بيعه بمنزلة بيع الولي
وكما لا يجوز بيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يجوز بيع الصبي منه بغبن فاحش بالاولى لتهمة
ان الولي انما اذن له لينتفع به ولم يقصد بالاذن النظر للصبي بخلاف بيعه من الاجانب اذ لا تهمة
فيه فلم يعتبر النيابة قال واما اذا اوصى بشيء من اعمال البر ليس بقيد فان وصيته باطلة
عندنا سواء كانت في البر او لم يكن لكن لما كان الخلاف في وصاياه في البر دون غيرها عين
هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الخلاف واختلف في وصية الصبي فاهل المدينة يجوزون
من وصاياه ما وافق الحق وبه اخذ الشافعي لانها نفع محض حيث يحصل له الثواب بها في الآخرة
بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان اوان نفوذها بعده وعندنا وصيته باطلة
سواء مات قبل البلوغ او بعده وان كان فيه نفع ظاهر لان في القول بصحتها ترك نفع
اعلى منه لان الارث شرع نفعا للمورث وفي الانتقال عن الارث الى الايصاء ترك
الافضل لا محالة واليه الاشارة في حديث سعد لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس فكان ضررا في حقه [illegible]
الصبي في اختيار احد ابويه اذا وقعت الفرقة بينهما مع كون اختياره اقرب الى العالم
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الا كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيها وكل منفعة لا يمكن تحصيلها
له بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيها فاختيار احد الابوين والاتهاب مما لا يمكن تحصيلها له
بمباشرة وليه فيعتبر عبارته فيها والايمان والردة مما يتمحضان له بطريق التبعية للابوين
فلا يعتبر عبارته فيهما وقلنا نحن انه لا مضادة بينهما اذ لاصل الاهلية صلح وليا
والقصور ها صلح موليا عليه ولا مضادة بين ما يحصل منفعة له بواسطة الولي في حالة
وبين ما يحصل له تلك المنفعة بمباشرة نفسه في حالة اخرى الا ترى انه يصير مسلما
باسلام ابيه تارة وباسلام امه اخرى وانما يتحقق هذه المنافاة في حالة واحدة ونحن
اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي يكون تبعا
لابويه لا يكون مسلما باسلام نفسه وفيما قلنا تصحيح عبارته وتوسيع الطريق لنيل
المنفعة اليه لا الجمع اذا كانت جهة الاصابة واحدة عينا فهذا نظير العبد يكون تبعا لمولاه في السفر
والاقامة تارة ويكون اصلا في حالة اخرى عند انفراده باب

على الاهلية لما فرغ من بيان الاهلية وما ينبني عليها من الاحكام شرع في بيان امور تعترض
عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب وبعضها يزيل اهلية الاداء
وبعضها يوجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كما يجيء تفصيلها
ان شاء الله تعالى والعوارض جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة وسميت هذه الامور
عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية عن الثبوت وهي نوعان سماوي ومكتسب والسماوي
ما لا يكون لاختيار العبد فيه مدخل بمعنى انه نازل من السماء والمكتسب ما يكون لاختيار العبد
فيه مدخل اما السماوي فهو الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض
والنفاس والموت وانما لم يذكر الحمل والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تغير بهما بعض
الاحكام لدخولهما في المرض كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد
ذكرهما على الانفراد واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج
الى بيانها فافردهما بالذكر واما المكتسب فهو نوعان ما يكون منه وما يكون من غيره واما
الذي منه فهو الجهل والسفه والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه
بما فيه الجاء وبما ليس فيه الجاء وانما ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة اذ
الانسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام ولان الصغر غير داخل في ماهية الانسان
بدليل ان الكبير انسان وكان من العوارض ولاجل هذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر

امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وانما جعله من المكتسبة وان لم يكن
باختيار العبد لانه يتمكن من تحصيل العلم فيضاف الجهل الى تضييعه وتعطيله فكان كسبيا فان
قيل فعلى هذا اوجب ان يكون الرق من المكتسبة اذ شرع جزاء على الكفر في الاصل وانه متمكن من دفعه
بالاسلام قلنا بعد ما وقع لا يتمكن الانسان من دفعه فانه في حالة البقاء صار من الامور
الحكمية بحيث لا يزول بسببه بخلاف الجهل فانه مقدور الدفع بعد وجوده اما الجنون وهو
مزيل لكمال العقل بحيث يضعف تمييزه وتدبيره فانه لا ينافي الذمة اذ الآدمي يولد وله ذمة
صالحة للوجوب فكانت اهلية الوجوب ثابتة في حقه لانه بناء على قيام الذمة وانما ينافي
الاداء لانه يتبع القدرة على النية للعبادة لانها لا تكون بلا عقل وقصد صحيح وهو ينافيهما
فيفوت القدرة على الاداء ويسقط بالجنون ما كان ضرر احتمل السقوط احترز به عما لا يحتمل
السقوط الا بالاداء او بابراء من له الحق كضمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فانه
لا يسقط بالجنون كما لا يسقط بالصبا فاما الذي يحتمل السقوط كالطلاق والعتاق وسائر الاقوال
فغير معتبر اذ الحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارها في الشرع بالعقل فبدونه لا يمكن اعتبارها
شرعا فيفسد عباراته كلها حتى لم يتعلق بها حكم وان اجازه الولي واما الافعال فيكون مؤثرة
حسا لا يتصور الحجر عنها شرعا ولانه اهل لحكم الفعل وهو اداء الضمان باداء الفعل الولي لان
فعله غير مقصود فقلنا انه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال والجنون في القياس
مسقط للعبادات كلها قليلا كان او كثيرا لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون اهلية
الاداء لا يثبت الوجوب لما مر من ان الوجوب يسقط بانتفاء حكمه لكنهم استحسنوا في غير الممتد
والمعتوه بالنوم والاغماء في كونه كالعدم في حق ايجاب القضاء والجامع كون كل واحد منهما عارضا
زال قبل الامتداد واما اذا امتد يكون الايجاب مؤديا الى الحرج في القضاء فيسقط ثم هذا
والاستحسان انما يثبت عندنا في الجنون العارض وهو المعترض على البلوغ واما الاصلي
بان بلغ مجنونا فهو بمنزلة الصبا عنده حتى لو افاق في خلال شهر رمضان او في ... يوم وليلة
من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى ...
في الصلوات لم يزد على يوم وليلة ...
الساعات لم يزد على اربعة وعشرين ساعة ...
ثم افاق بعده في اليوم الثاني ... السقوط
باعتبار الكثرة الموقعة في الحرج ... فلا بد من الكثرة
لكن ضبطها ... يوم وليلة

ولقائل ان يقول كلا الفريقين يحتاج الى الفرق بين هذه المسألة وبين ما كثرت الفوائت
حتى سقطت الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف حيث جعلا حد الكثرة فيه ان تزيد الفوائت
على ستة بخروج وقت السادسة بخلافه هنا واما محمد فانه جعل حد الكثرة فيه ان يدخل وقت
السادسة بخلافه هنا وحد الامتداد في الصوم ان يستوعب الجنون الشهر ولا يشترط التكرار
لانه لو شرط ذلك لازدادت الزيادة المذكورة على الاصل المؤكد اذ لا يدخله وظيفة اخرى ما لم يمض
احد عشر شهرا وفي الزكوة ان يستغرق الحول لان وظيفة السنة كما ان الصوم وظيفة الشهر
وعن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول مقام كله تيسيرا للامر على المزكي ثم المجنون لا يصح ايمانه
وردته لعدم ركنه وهو عقد القلب على التصديق لان ذا انما يكون بالعقل وهو عديم العقل
والردة مسبوق بالايمان منتف عنه انتفائه لا لان الايمان مما يصح الحجر عنه والردة مما يصح
العفو عنها بل لان عدم الحكم لعدم الركن ولهذا يصح ايمانه وردته تبعا لابويه حتى ان امرأة
المجنون اذا اسلمت يعرض على ولي المجنون الاسلام فان اسلم وليه فهو على نكاحه وان ابى
تفرق بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بالقدر الممكن واما الصغر اعلم ان الصغير كالمجنون في اول
احواله لانه عديم العقل والتمييز اما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء ولكن
الصبا عذر مع ذلك بواسطة نقصان عقله فيسقط عنه ما كان يحتمل السقوط عن البالغ
مثل الحدود فانها تسقط عن البالغ بعذر الاكراه ولهذا قلنا ان الصبي لا يقتل بالردة
لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتدة لا تقتل وقلنا انه يصح شروعه في الصوم
والصلوة بلا لزوم مضي فيه ووجوب قضاء لو افسده لان لزوم المضي ووجوب القضاء
يحتمل السقوط عن البالغ كما لو شرع فيهما في الصوم ظانا انه عليه ثم علم انه ليس عليه لا يلزمه
القضاء ولو ارتكب محظور الاحرام لا يلزمه الجزاء وقلنا ان ما لا يحتمل السقوط عن البالغ
لا يسقط عنه مثل فرضية الايمان فيما يرجع الى الاعتقاد حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا
ولو كانت الفريضة ساقطة لكان نفلا كما في الصوم والصلوة الا ترى انه اذا آمن في صغره
وبلغ كذلك ولم يعد كلمة الشهادة بعد طلب الاعادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا
لما اجزى عن الفرض كالصبي اذا صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره حيث يجب عليه الاعادة
لانه وقع نفلا هذا على رواية هذا الكتاب وقال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي في التقويم
ولا يلزمنا قولنا اذا صلى الظهر ثم بلغ في الوقت او احرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف انه يقع عن
الفرضين لانا انما اسقطنا الوجوب عنه نظرا له دفعا للحرج عنه والنظر في هذه الحالة ان لا يسقط
الوجوب عنه لان الفرض لزمه لما بلغ قبل مضي الوقت وقبل الوقوف فيجعل الوجوب عليه

عليه من حال حياته ترقبه ما يسقط عنه بما ادى ومتى لم يجعل عليه الوجوب بقي يجب بعهدة
الوجوب الى ان يؤدي ما انما يلزمه عبارته وهي صريحة في ان ما يقع فرضا ولا يجب عليه الاعادة
فالمسألة وجهه الامر الى الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان توضع عنه العهدة
اي المواخذة بما يحتمل السقوط ويصح منه بان يباشر بنفسه وله بان يباشر لاجله غيره ما ليس فيه
اللزوم والمواخذة عليه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبي من اسباب المرحمة
طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا للحديث فيجعل سببا للعفو
عن كل عهدة تحتمل العفو عن البالغ بوجه ولذلك اي ولان الصبا سبب للعفو لا يحرم
الصبي عن الميراث بقتل مورثه عندنا خلافا للشافعي لان موجب القتل يحتمل السقوط
عن البالغ باعذار كثيرة ولا يلزم عليه حرمان الصبي بالكفر والرق لان الرق ينافي الملك لانه يثبت
لمولاه فوراثته الرقيق تؤدي الى توريث الاجنبي وذلك باطل والكفر ينافي الولاية على المسلم
قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية لتولى ع
اجبارا عن ذكرنا علمهم فهب لي من لدنك وليا يرثني وانعدام الحق وهو الارث لعدم
سببه وهو الولاية كما في الكفر او عدم الاهلية كما في الرق لا يعد جزاء وعقوبة والعهدة
نوعان خالصة لا يلزم الصبي بحال كما في الطلاق ونحوه ومشوبة تتوقف لزومها على
راي الولي كما في البيع ونحوه ولما كان الصبا عجزا صار سببا لثبوت ولاية الغير عليه
ولاية نظر وسلب ولايته عن الغير قال واما العته اعلم ان العته آفة ناشية عن
الذات توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء
وبعضه كلام المجانين قوله ناشية عن الذات لخرج ما يكون بالمخدرات وهو كالصبي
مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما الصبا مع العقل حتى يصح
اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال الغير وطلاق منكوحة الغير واعتاق عبد الغير كما
يصح من الصبي العاقل لكنه يمنع العهدة كالصبا فلا يطالب في الوكالة بالبيع والشراء
بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق
امرأته واعتاق عبده باذن وليه وبغير اذنه ولا بيعه ولا شراؤه بنفسه بدون اذن
الولي لان كل ذلك من العهدة ولما ذكر ان العهدة ساقطة عنه لزم عليه ضمان ما استهلكه
من الاموال فانه من العهدة وقد ثبت في حقه فاجاب بان ضمان ما يستهلكه من الاموال
ليس من العهدة المنفية لان المنفي عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل
العفو شرعا لانه شرع جبرا لما استهلك من المحل ولهذا قدر بالمثل لا جزاء للفعل وكونه

معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ماله لحق العباد وحاجتهم لا ابتلاء من الله بحكم الامر والنهي
والعقد الثابت في المتلف لا يوجب بطلان الحق الثابت للمتلف عليه لانه محتاج كلو حاسا ما
جاز لم يبطل به ما ثبت لحق الشرع لانه غني عن العالمين الا ترى ان المضطر اذا تناول مال
الغير لا ياثم لانه حق الشرع ووجب الضمان لانه حق العبد ولو وضع عن المعتوه الخطاب كما
وضع عن الصبي فلا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات لان سقوط الخطاب
عن الصبي لنقصان عقله وهذا المعنى حاصل للمعتوه وهذا اختيار المتاخرين وقال
القاضي الامام ابو زيد لا يسقط عنه العبادات احتياطا لان وقت الخطاب بخلاف الصبي
فانه وقت سقوط الخطاب ويولى عليه اى يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت
على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة
لانه سبب العجز ولا يلي هو على غيره لعجزه عن التصرف وانما نفرق الجنون والصغر
لما جعل المصنف اول احوال الصبي كالجنون وآخر احواله كالعته في الحكم ذكر ما به يقع
الفرق بينهما فقال ولا نفرق الجنون والصغر ~~لما جعل المصنف اول احواله~~ الا في ان عارض الجنون
غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين ينتظر له فلذلك قيل اذا اسلمت امراة المجنون عرض
على ابيه او امه الاسلام في الحال ولا يوخر العرض الى ان يفيق لان فيه ابطال حق المراة والصبا
محدود لان له غاية معلومة فيجب تاخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج النصراني
ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية فاسلمت وطلبت الفرقة لم نفرق بينهما ولم يعرض
الاسلام عليه في الحال فاذا عقل عرض القاضي عليه الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما
واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان في وجوب العرض عليهما في الحال كما لا يفترقان
في ساير الاحكام حتى لو اسلمت امراة المعتوه الكافر يجب عليه العرض في الحال كما يجب في اسلام
امراة الصبي العاقل لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي العاقل
بخلاف المجنون لان اسلامه لم يصح لعدم العقل وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون
فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا في وجوب العرض في الحال
قد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه وفي المجنون على وليه قال واما النسيان
وهو الغفلة عن معلوم في غير حالة السنة فخرج النوم فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لانه لا يعدم
الاهلية وايجاب الحقوق على الناسي لا يوقعه في الحرج ليمتنع الوجوب به اذ الانسان لا ينسى
عبادات متوالية يدخل في حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكنه اذا كان غالبا يلازم الطاعات
اى لا يخلو ذلك عنه مثل النسيان في الصوم لان رسوخ عادة الاكل والشرب وداعية الطبع

الطبع اليهما يورث الغفلة عن الصوم غالبا والتسمية في الذبيحة لان قتل الحيوان الزم
الهيبة واشتغال القلب به فيتمكن النسيان من التسمية في تلك الحالة جعل من اسباب العفو
في حقوق الله تعالى من جهة صاحب الحق اعرض محمل كان المفطر لم يوجد فسقي الصوم وكان التسمية
قد وجدت فيحل الذبيحة بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو حتى لو تلف
مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه جبرا لحق العبد كما مر بيانه قال ولهذا قلنا اى ولان
النسيان الغالب في حقوق الله تعالى جعل عذرا قلنا ان في سلام الساهي في القعدة الاولى
لما كان غالبا على ظن انها القعدة الاخيرة لم يقطع الصلوة لان القعدة محل السلام وليس للمصلي
فيها هيبة مذكرة انها الاولى او الاخيرة فيجعل عفوا بخلاف الكلام والتسليم على الغير في كل الاحوال
لان النسيان فيها غير غالب لان هيبة المصلي مذكرة مانعة عن النسيان فكان وقوعه فيه لتقصيره
فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه قال واما النوم فعجز عن استعمال
القدرة اوجب تاخير الخطاب للاداء لا سقوط الوجوب لتحقق الاهلية واحتمال الاداء بالانتباه
او القضاء عند عدم الانتباه لان النوم لا يمتد غالبا فلم يكن في وجوب القضاء عليه حرج فلم
يسقط الوجوب لوجوب فائدته بوجوده قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث وبطل
عباراته اصلا لزوال التمييز والاختيار بمنزلة اصوات الطيور فلم يعتبر منه الطلاق والعتاق
والاسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلوة حكم اذا قرا المصلي في صلوته قائما
وهو نائم لم يصح في المختار واذا تكلم في صلوته لم يفسد صلوته والاكثرون على انها يفسد ولو قهقه
في صلوته فقيل يفسد صلوته ويكون حدثا لان الشارع لما جعلها حدثا في الصلوة كانت حدثا
في النوم واليقظة كالبول واذا كانت حدثا كانت مفسدة للصلوة وقيل يفسد صلوته
ولا يكون حدثا لقصورها عن ان يكون في حالة اليقظة وقيل يكون حدثا ولا يفسد صلوته
حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار
معنى الكلام فيها وقد زال اعتباره بالنوم واما انه حدث فلان الحدث لا يفتقر الى الاختيار
فلا يسعى بالنوم واختيار المصنف والامام فخر الاسلام انها لا يكون حدثا لان قهقهة النائم
ليست في معنى المنصوص عليها لزوال معنى الجناية بالنوم ولا يفسد صلوته لان النوم يبطل
حكم الكلام لما مر قال والاغماء وهو فتور غير اصلي لا بمخدر يزيل عمل القوى قوله غير
اصلي يخرج النوم وقوله لا بمخدر يخرج الفتور بالمخدرات وقوله يزيل عمل القوى يخرج العته
وهو كالنوم في فوات الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع صحة العبادات والفرق

بينه وبين النوم انه اشد من النوم في تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اي طبيعية
بدانه لا يكون منافيا للقوة بل ما يكون منه سببا لاسترخاء المفاصل بخلاف الاغماء فانه عارض
ينافي القدرة بذاته اصلا لكونه مخالفا للطبيعة ولهذا لا ينتبه صاحبه بخلاف النايم ولكونه
اشد من النوم في ازالة القوى كان حدثا في الاحوال كلها بخلاف النوم ومنع الاغماء البناء ونحوه
لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو سبق الحدث بخلاف
النوم فانه كثير الوقوع لكونه طبيعيا فلا يمنع البناء واعتبر امتداده استحسانا في حق الصلوة خاصة
لانه لو امتد فيسقط به الاداء والقضاء دفعا للحرج وامتداده باعتبار الصلوة عند محمد ره وباعتبار
الساعات عندهما كما مر تقريره وامتداده في الصوم والزكوة نادر فلا يعتبر لان احكام الشرع
مبنى على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر اما في الصلوة فغير نادر فيعتبر وقد جاءت السنة
بذلك فانه يروى ان عليا رضه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن وان ابن عمر رضه اغمى عليه ثلاثة
ايام ولياليها فلم يقضها قال واما الرق فهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وفي
عرف الفقهاء عبارة عن عجز حكمي اما انه عجز فلانه لا يملك ما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية
ومالكية المال وغير ذلك واما انه حكمي فلان العبد قد يكون اقوى في الاعمال من الحر حسا قوله شرع
جزاء في الاصل اي في وضعه على الكفر لان الكفرة لما استنكفوا ان يكونوا عبادا لله تع جازاهم الله
بان جعلهم عبيد عبيده لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية اي الرق في حالة البقاء لا يكون
بطريق الجزاء بل بالحكم الثابت من الله بلا جناية وجدت من العبد الا ترى ان المولود من المسلم
رقيق وان لم يوجد منه ما يستحق به الرق فيصير المرء عرضة للتملك والابتذال اي الامتهان
ثم الرق وصف لا يحتمل التجزي اي لا يثبت رقية البعض مع حرية البعض لاستحالة ان يكون
بعضه شايعا قويا متصفا بالمالكية وبعضه شايعا ضعيفا زايل المالكية وهذا امر متفق عليه بين اصحابنا اذ لم
لان محمدا قال في اخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف في مجهول النسب اذا لم يصف عبد
لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه
حرا حتى لو انضم اليه مثله يكونان كحر واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها
وفي جميع احكامه مثل الزكوة والحج والجمعة والحدود والنكاح وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا يدل
هذه المسئلة على عدم تجزي الرق لان الشهادة انما تقبل من حر وهذا ليس بحر فلهذا لا تقبل شهادته
وما ذكر من جواز الضم لا يتصور ههنا لان المتكلم من النصف الشايع لا يتصور بخلاف المرأة
غاية الامر انه يكون ملحقا بالرقيق في الشهادة والاحكام لا انه يكون رقيقا اعلم ان العتق ضد

ضد الرق انه ضعف حكمي والعتق قوة حكمية وهو لا يتجزى كالرق اذ لو كان متجزيا لتجزى الرق
وقد ثبت فساده وانما الخلاف في الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد ره انه لا يتجزى لما انه تجز انفعاله
اي مطاوعه وهو العتق يقال اعتقه فعتق كما يقال كسرته فانكسر ولا يتصور الاعتاق بدون العتق
كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا ضرورة وقال
ابو حنيفة الاعتاق يتجزى لانه ازالة الملك لانه حقه لا الرق وهو متجز ثبوتا وزوالا لما عرف من بيع
النصف وشرى النصف لكنه يتعلق بسقوط كل الملك عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا سقط
بعضه فقد وجد شطر العلة لان سقوط عن الكل علة العتق وقد توقف العتق على تكميل العلة
اما بالسعاية او باعتاق الباقي فصار الاعتاق كغسل الاعضاء الاربعة فانها متجزية يتعلق بها
اباحة الصلوة وهي غير متجزية وكاعداد الطلاق للتحريم الغليظ فانها متجزية ويتعلق بمحصول مجموعها الحرمة
الغليظة التي هي غير متجزية وحاصل الجواب منع كون العتق مطاوعا لمطلق الاعتاق وانما
وهذا الرق اي الرق الذي نحن بصدده ولعله احترز بالاشارة عن النكاح فانه يسمى رقا
ولا يمنع مالكية المال بل يمنع مالكية المال فلا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام
المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة وهما متنافيان فلا يجتمعان في شخص واحد ويؤيده قوله تع
ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما
المولى في ذلك لانه من احكام الملك كما لا يملكان الاعتاق لذلك ولا يصح منهما حجة الاسلام حتى لو
حجا يقع نفلا لعدم اصل القدرة التي هي من شرايط الوجوب لانها بالمنافع المالية والبدنية
والعبد لا يملك شيئا منها اما المالية فلما مر واما البدنية فلانها للمولى الا ان ملك الذات علة
لملك الصفات الا فيما استثني من القرب البدنية كالصلوة والصوم فان القدرة التي تحصل
بها الصوم والصلوة ليست للمولى اجماعا لانه في حقوقها مبقي على اصل الحرية لعدم تضرر المولى
بذلك ويؤيده قوله عم ايما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعليه حجة الاسلام وحصل بما ذكرنا الفرق
بين العبد والفقير اذا حج حيث يقع عن الفرض لانه مالك لما حدث من منافعه وانما يشترط الزاد
والراحلة لصحة الاداء بل لوجوبه وانما الصحة لوجود السبب وهو البيت والرق لا ينافي
مالكية غير المال لانه غير المال لانه غير مملوك من ذلك الوجه فلا يتحقق المنافاة كالنكاح فانه
مالك له لانه من خواص الادمية ولهذا ينعقد بدون المولى وانما يتوقف عند عدم الاذن
من المولى خلافا لمالك لان النكاح ما شرع الا بالمال وفي ايجابه عند عدم اذن المولى اضرار
به فان قيل المولى يملك اجبار على النكاح ولو كان مالكا للنكاح لما ملك اجباره عليه
قلنا انما يملك اجباره تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب النقصان لا لانه مالك ولهذا
كان العبد هو المنتفع به المالك للطلاق بعد الاجازة دون المولى والدم والحيوة حتى لا يملك

المولى اتلافه لان فيه تفويت حقوقه ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار بالدم حالا وينافي
كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الموضوعة
في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى والحر والعبد في ذلك
سواء لان الكمال في الكرامات يورث العزة والكمال والرق مشتمل على الهوان والنقصان
فبينهما منافاة مثل الذمة فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب
دون سائر البهائم وكذا حل النكاح ولهذا اختص رسول الله عم بالزيادة على الاربع
لزيادة شرفه وكرامته وكذا الولاية اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فيكون
كرامة لانه من باب السلطنة ثم بين نقصان الاشياء الثلثة بسبب الرق فقال ان ذمته
ضعفت برقه لانه من حيث انه انسان مكلف لا بد له من ذمة ومن حيث انه مال كانه لا ذمة
له فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق فلم تحتمل الدين اي لم تقو على حمله
بنفسها لضعفها حتى ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فاذا ضمت اليها تعلق الدين بها
وصحت مطالبته منه وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد
منه ان العبد الماذون اذا تصرف ولزمته الديون كسبه الموجود في يده او لا اي الدين
فان لم يف به او لم يكن له كسب فتصرف مالية الرقبة بالبيع اليه ولا يباع الرقبة في الدين
ما بقي الكسب بالاجماع وكذا حل النكاح ينتقص بالرق حتى لا يتزوج اكثر من امرأتين خلافا
لمالك لان شأن الحل نعمة والرق اخرج التنصيف وروى عن عمر رض انه قال لا تتزوج
العبد اكثر من ثنتين وتطلق الامة ثنتين يعني سواء كان زوجها حرا او عبدا الا ان الرق
كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المرأة لان الحل نعمة في جانبها كما في جانبه لانه
سبب للسكن وتحصين النفس وتحصيل الولد والمرأة تحتاج الى هذه الاشياء كالرجل
فمتى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق فيها اوسع وعلى العكس بالعكس ولما كان حل
الامة على النصف من حل الحرة ... تنصف ما له تفويت حل الحرة الا ان الطلاق الواحد لا يتجزى فتكامل
وصار ما تفوت به حل الامة طلاقتين ويؤيده قول النبي عم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان
وانما اعتبر النكاح بالرجال والطلاق بالنساء لان عقد النكاح عبارة عن اثبات المالكية
لان النكاح يثبت الملك له عليها فيعتبر بحقوق الرجل وحريتهم واما عدد الطلاق فعبارة
عن اثبات المملوكية لانه عبارة عن تطليق مملوكية ملك النكاح فطليقات تعتبر بالنساء اذ
الكلام واقع في عدد المملوك فيعرف مقداره على محله اذ ملك التصرف يزداد بازدياد المحل ويتنقص
بانتقاصه الا ترى اي من ملك عبدا ملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين ملك اعتاقين وكذا محلية

ومحلية الحرة تزداد بالحل فيزداد الطلاق لانه رفع القيد فكل امرأة قيدها اكثر كان طلاقها
اكثر واعتبر عدد الطلاق بالنساء قال وتنصف العدة والقسم والحد مما اثر الرق في تنصيف
العدة والقسم ظاهر لانهما من آثار النكاح والرق مؤثر في تنصيف النكاح فكذا في آثاره واما اثره
في تنصيف الحد فلان توفر النعم يوجب تغلظ الجناية في حق مولها واستحقاقها يوجب تغلظ الجناية
ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما مر اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا في الحد الذي يمكن تنصيفه واما فيما لا يمكن
فيتكامل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء قال وانتقصت قيمة نفسه يعني لما كان
الرق منافيا لكمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد عن قيمة نفس الحر حتى اذا قتل العبد خطأ وجب
على عاقلة الجاني قيمته ولا تزاد على عشرة الاف درهم التي هي دية الحر بل ينقص منها عشرة دراهم
خلافا لابي يوسف والشافعي فانهما يوجبان قيمته على العاقلة بالغة ما بلغت وقوله لانتقاص
المالكية دليل على نقصان قيمة نفسه وتقريره ان كمال حال الانسان ينتهي بكمال المالكية وكمال
المالكية بما ليس بمال كالنكاح والطلاق ولما كان العبد مالكا لاحد النوعين اعني ما ليس بمال
على الكمال والنوع الآخر ناقصا لانه وان لم يكن اهلا لمالكية المال رقبة لكنه اهل للتصرف
فيه واستحقاق مالكية اليد على ما عرف في موضعه ان الماذون اهل للتصرف في الكسب
ومالكية اليد على كسبه ينبغي ان يوجب نقصان بدل دمه عن دية الحر بما له خطر في الشرع وهو
العشرة لانه يملك بها البضع المحترم ويقطع بها اليد المحترمة اعتبارا للنقصان حاله والاولى ذلك
بقول ابن مسعود رض لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم اما الاولوية فلان العبد
فيها احد ضربي المالكية بالكلية وهو مالكية ما ليس بمال لانه لا يملك المال يدا ورقبة ويملك
النكاح والطلاق بل هو مملوك فيه استحق بدله بحق بدل الحر بالنصف لا محالة كما انتقص في حق
العبد مالكية المال وكذا استحق بمالكية النكاح من الاربع الى ثنتين ومالكية الطلاق
من الثلاث الى الاثنين فينبغي ان ينتقص بدله بالنصف لانا نقول لا اعتبار لنوع التصرف
للازدياد ونحو موته لاستحقاق اليد الذي هو اصل في المقصود ان المقصود من الملك وهو تمكن
التصرف لقضاء الحوائج واليد هو المتمكن والموصل الى المقصود فان ملك الرقبة وان كان تاما
غير الا لامكانه التصرف الى قضاء حوائجه اما بعده او لمانع آخر بعيد ان ملك الرقبة شرع وسيلة الى ملك
اليد لان الملك هو المطلق للتصرف وكان للمقصود كان ملك اليد وهو المقصود الاصلي وملك الرقبة
وانه من الوسائل وكان هذا التقرير جواب عما يقال وجب ان ينتقص منه الربع لانه يملك احد الملكين
من كل وجه والمال من وجه دون وجه فاجاب بان ملك اليد اقوى فلا يلزمنا الا سقاط

والرق لا يوثر في عصمة الدم اعلم ان عصمة الدم حرمة تعرضه حقا لصاحبه ولصاحب الشرع وهي نوعان
موثمة وهي التي توجب الاثم على تعرضه باتلافه ولا توجب الضمان اصلا كمن اسلم في دار الحرب فانه يثبت
لهذه العصمة حتى لو قتله احد يأثم وان كان لا يجب عليه القصاص ولا الدية ومقومة وهي التي توجب
الاثم والضمان جميعا فان كان قتله عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطا فالدية والاثم يرتفع عن
عصمتين بالكفارة ان كان خطا وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا والرق لا يوثر في عصمة الدم موثمة
كانت او مقومة بالاسقاط والتنقيص لان الموثمة تثبت بالايمان والمقومة بالاقامة في دار الاسلام
والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان وذلك ظاهر فلهذا اي فلكون العبد مماثلا
للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا خلافا للشافعي اذ القصاص يعتمد المساواة في العصمة
لسقوط اعتبارها في غيرها كالعلم والشرف وغير ذلك وا وجب الرق نقصا في الجهاد اي نقصان
في امره لما ذكرنا ان منافعه ملك المولى غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك مولاه في حق بعض
العبادات التي لا توجب بطلان حق المولى نظرا له كالصلوة والصوم واما ما فيه بطلان حق
المولى كالحج والجهاد فلم يصر مستثنى فلهذا لا يحل له القتال بدون اذن المولى ولا يستوجب السهم
الكامل من الغنيمة سواء كان محجورا او ماذونا بل يعطى له الرضخ خلافا للشافعي فعلا يلزم التساوي
بينه وبين الحر الذي هو اصل للجهاد بنفسه قوله وانقطعت الولايات كلها متصل بقوله مثل الذمة
والحل والولاية فبقي الذمة والحل ثم شرع في بيان الولاية يعني لا تثبت للرقيق الولايات المتعدية
مثل ولاية القضاء والشهادة وتزويج الصغاير لانها تنبي عن القدرة الحكمية والرق عجز حكمي ينافي
الولاية كالا ينافي مالكية المال ولانه ليس له ولاية على نفسه فكيف يكون على غيره قوله وانما صح امان
العبد الماذون له في القتال للكافر الحربي جواب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي
ان لا يصح امان العبد الماذون في القتال لانه من باب الولاية لانه منع تعرض العسكر للمؤمن وكان ينبغي
ان يكون القول على العكس اجاب بانا لا نسلم ان الامان من باب الولاية بل الامان بالاذن خرج عن
اقسام الولاية من قبل ان الرقيق يصير شريكا مع الغزاة في نفوس اهل الحرب واموالها فاذا
امن فقد اسقط حق نفسه فلزم الامان في حقه ثم يتعدى الى غيره ضرورة صحته في حقه وعدم تجزيه
مثل شهادته بهلال رمضان فانها ليست بولاية على الغير بل هو التزام للصوم بنفسه ثم يتعدى
الى الغير حتى يصل لانه لم يشركه تثبت له في الغنيمة بل الشركة انما تثبت لمولاه اذ العبد ليس اهلا
لملك المال قلنا الشركة ما ثبت له نظرا الى السبب كذا قيل فان قيل العبد المحجور عن القتال مثل
الماذون في استحقاق الرضخ اذا قاتل فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد وان في ولسنا انما
لم يصح امانه لانه ضرر في حق المولى بدون اذنه بخلاف الماذون ولان الامان في الجهاد اذ المقصود اعلاء

كلمة

اعلاء الله تع وذلك يحصل بالقتال تارة وبالامان اخرى والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو
من توابعه قال وعلى هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال وان ما يملكه العبد من التصرف
لا يمنع ان يتعدى الى غيره بطريق التبع صح اقرار العبد محجورا كان او ماذونا بالحدود والقصاص
عليه لانه اي الاقرار بقي على حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يلزم صحة اتلاف مالية التي هي حق المولى لانه
بطريق التبع كما مر في الامان بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه ملاقي
حق الغير قصدا فيمتنع صحته وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة اي الغير القائمة في يده ماذونا
كان او محجورا حتى وجب القطع ولا ضمان عليه عندنا صدقه المولى او كذبه اذ القطع مع الضمان
لا يجتمعان وقال زفر لا قطع عليه ويؤخذ بضمان المال في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان
محجورا وبالقائمة صح من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون بسرقة مال قائم بعينه في يده صح
في حق المال بالاجماع حتى يرد على المسروق منه وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر وفي المحجور
اختلاف فعند ابي حنيفة تقطع يده ويرد المال على المسروق منه لان اقراره بالقطع قد صح لانه
مبني على الاصل الحرية فيصح بالمال تبعا لاستحالة ان تقطع يده في مال مملوك لمولاه وعند ابي
يوسف تقطع يده والمال للمولى لانه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه وبالمال وهو على سيده
فيثبت ما كان اقراره في حقه دون الاخر لان احد الحكمين قد ينفصل عن الاخر وقد يثبت المال
دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامراتان وقد يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة
مال مستهلك وعند محمد لا تقطع يده والمال للمولى لان اقرار المحجور بالمال باطل لان ما في يده
ملك المولى ولهذا لا يصح اقراره بالغصب فكذا بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي على
ملك سيده ولا تقطع في مال الحكم به لسيده لان كون المال مملوكا لغيره اي السارق وغير مولاه شرط
وجوب القطع وبفوات الشرط يفوت المشروط وهذا الاختلاف اذا كذبه المولى وقال المال
مالي اما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال على المسروق منه بلا خلاف وعلى هذا قلنا في جناية
العبد خطاء انه يصير جزاء الجناية يعني يصير العبد للمجني عليه جزاء الجناية حتى اذا مات العبد لا يجب
على المولى شيء لان الواجب في الجناية الخطاء ضمان هو صلة اذ الصلة اداء ما يجب مقابلة ما ليس
بمال كنفقة الزوجات والمحارم والعبد ليس من اهلها لانها بمنزلة الهبة ولهذا لا يجب عليه نفقة
الاقارب وهو معنى قوله لان العبد ليس باهل لضمان ما ليس بمال ولا عاقلة له بالاجماع ليجب
عليهم ولا يمكن اهدار الدم فجعل الشرع رقبته مقام الارش الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عائدا
الى الاصل وهو الارش عند ابي حنيفة لان الاصل في موجب الجناية خطاء الارش كما اذا كان الجاني حرا يؤديه
قوله تع ودية مسلمة الى اهله وانما نقل الى الرقبة لعارض فاذا اختار المولى الفداء رجع الى الاصل حتى

لا يبطل بالافلاس اي لا يعاد بافلاس المولى الى رقبة العبد لانها معارض يحتمل الزوال وعندهما يبطل
بعد الحوالة كان العبد احال الارش على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الرقبة كما في
الحوالة الحقيقية وقيل هذا الاختلاف في التحقيق راجع الى اختلافهم في التفليس والمسئلة معروفة
قال واما المرض وهو ما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص فانه لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوت
الحكم ووجوبه عليه وله سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد ولا اهلية العبارة لانه لا يخل
بالذمة والعقل والنطق فيصح نكاح المريض وطلاقه وبيعه وشراؤه واسلامه وساير ما يتعلق
بالعبارة وكان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر بسببه لكنه لما كان سببا للموت
بواسطة ترادف الالام والموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان اهلية الملك يبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب به فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا به فيخلفه
الغريم في المال كان المرض من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال فيثبت به الحجر اذا
اتصل به الموت مستندا الى اول المرض اذ الحكم يستند الى اول السبب بقدر ما يقع به صيانة الحق
اما في حق الورثة ففي الثلثين واما في حق الغرماء ففي الكل ان كان مستغرقا حتى لا يثبت الحجر فيما لا يتعلق
به حق غريم او وارث مثل ما زاد على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض
كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا
فلا يثبت الحجر بالشك اذ الاصل الاطلاق فيقبل كل تصرف واقع من المريض يحتمل النقض مثل
الهبة وبيع المحاباة فالقول بصحته واجب في الحال لان ركن التصرف صادر من الاهل مضافا
الى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد ثم لو احتجنا الى نقضه نقضناه وكل ما لا يحتمل النقض
كالاعتاق الواقع على حق غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان
اعتق المريض عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله جعل كالمعلق بالموت وصار هذا الاعتاق بمنزلة
التدبير يكون لازما ولا يثبت العتق في الحال بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن
في ملك اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق يبتني على
ملك الرقبة دون ملك اليد وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال بغير عوض مال
كالهبة والصدقة واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والوصية بذلك اي بالصلة
وباداء الحقوق المالية لوجود سبب الحجر من التبرع وهذه الاشياء من باب التبرع الا ان الشرع جوز
ذلك بقدر الثلث نظرا له وهذا لان الانسان مغرور باملة مقصر في عمله فاذا اعرض له المرض وظهر
له اثر المنية وخاف البيات يحتاج الى تلافي بعض ما فرط منه من التفريط بماله على وجه لو مضى فيه
يتحقق مقصده المالي وهو ثواب الاخرة ولو انتعش البرء اي لو صح من مرضه يصرفه الى مطلبه الحالي
فجوز الشرع له ثلث ماله ليتدارك به بعض ما قصر فيه واليه اشير في قوله عم ان الله تعالى تصدق
عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم قال ولما تولى الشرع الايصاء

الموت في الايصاء للورثة اي التوريث اعلم ان الوصية للاقارب كانت مفروضة في ابتداء الاسلام كما قال تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وكل ذلك في ... مثل الى البعض
فنسخ جهة الايصاء من المورث اليه تعالى نسخ حوله بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وبين النبي عم ذلك
بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث يعني تولى الشرع بيان ذلك بنفسه وقصره على
حدود معلومة حيث عجزوا عن معرفة مقاديرها لعلو المصلحة والحكمة فيه كما قال تعالى لا تدرون ايهم
اقرب لكم نفعا وابطل ايصاءه لهم اي سجه بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة اما في حقيقة
فظاهر واما الصورة والشبهة فملحقتان بالحقيقة في موضع التحريم ثم بين امثلة هذه الاشياء اما مثال
الصورة فبيع المريض من الوارث عينا من اعيان ماله فانه لا يصح عند ابي حنيفة رح اصلا سواء كان
بمثل القيمة او لم يكن وعندهما يصح اذا كان بمثل القيمة اذ ليس فيه ابطال شيء مما يتعلق به حق الورثة
وهو المالية كما لو باع من الاجنبي وقال ابو حنيفة رح انه وان لم يوثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فكم
صح منه ايصاله صورة اذ للناس منافع في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء
معنى لكونه مقابلا بالعوض ومثال المعنى اقرار المريض لوارثه باطل وان كان استيفاء دين له بحيرا اي
وان اقر المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه في صحة المقر لانه وصية معنى من حيث انه سلم
له المالية من غير عوض ومثال الشبهة ما اذا باع المريض الحنطة الجيدة بالردية مثلا من وارثه فانه
لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اليه اذ عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يوهم العدول لمعنى ايثاره
بالجودة متقومة عند المقابلة بالجنس في حقه دفعا للغرور كما تقومت في حق الصغار والامغار يروعها
للغرر عنهم فان الاب او الوصي لو باع مال اليتيم من نفسه او من غيره تتقوم فيه الجودة حتى لم يجز بيع
الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا كذا هنا الا ترى ان المريض لو باع الجيد بالردي من الاجنبي يعتبر
خروجه من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة لا اعتبر خروجه من كل المال كما لو باع شيئا بمثل القيمة ومثال
الحقيقة ظاهر ولهذا لم يذكره المصنف قال القاضي السمرقندي رحمه الله فيه بحث لان تولي الشرع في الثلثين
لا في الكل فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث دائما لعموم قوله عم الا لا وصية لوارث قلنا
هذا مخصوص بالثلثين بسياق الحديث وقوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه اذ اعطاء الحق انما هو
من الثلثين والجواب عنه انا لا نم ان تولي الشرع في الثلثين فقط بل توليه في الكل بدليل انه لو لم يكن
في التركة وصية ولا دين يقسم الكل بين الورثة على السهام المقدرة بناء على هذا الايصاء الا ان الشرع
اثبت له حق الوصية في الثلث نظرا له فاذا اوصى بشيء انقطع حقهم عنه وبقي فيما وراءه كما لو ملكه من
التركة شيء فما لم يثبت حقهم في الثلثين لا غير فلا نم قيل سلمنا ان التولي في الكل ثابت على تقدير
انتفاء الوصية والدين ولكن لا نم ذلك على تقدير وجودهما وصار كانه قيل اذا لم يكن في التركة وصية
ولا دين فاقسموا الكل على هذه السهام وان كان فيها وصية او دين فاقسموا الباقي منها واذا كان كذلك

لا يقتضي ذلك نفي الوصية للوارث على الاطلاق كما لا يقتضي نفي الوصية للاجنبي قلنا قوله عم الا
لا وصية لوارث معناه نفي الوصية فيقتضي ان لا يبقى وصية مشروعة في حقه اصلا وتخصيصه بالثلثين
بالسياق لا يجوز لما انه غير مختص بالثلثين ولانه لو لم يكن النفي لنفي جنس الوصية في حقه لما كان
لتخصيص الوارث فايده اذ الاجنبي يشاركه في عدم الجواز في الثلثين قال واما الحيض والنفاس
الحيض لغة عبارة عن الدم الخارج من القبل يقال حاضت الارنب اذا خرج منها دم وشريعة عبارة
عن الدم الذي ينفضه رحم امراة سليمة عن الداء والصغر احترز بقوله رحم امراة عن دم الاستحاضة
وعن الدماء الخارجة عن غيره وبقوله سليمة عن الداء عن النفاس اذ النفاس في حكم المرض حتى اعتبر تبرعها
من الثلث وبالصغر عن دم تراه دون تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفاس الدم الخارج
عن رحم امراة عقيب الولادة وهذا اولى مما قيل من قبل المراة لانه لا يطرد ذلك اذ لو وجد الدم من
قبل المراة عقيب الولادة فيما اذا ولدت ولدين في بطن واحد وليس ذلك بنفاس على اختلاف
المذهبين بخلاف ما اذا قيد بالرحم فانه مطرد على المذهبين يعرف بالتامل فانهما لا يعدمان
اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن لكن الطهارة
عن الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة نصا وهو ما روي انه عم قال الحايض تدع
الصلوة والصوم ايام اقرائها فيفوت صحة الاداء بسببهما لفوات شرط الاداء وفي قضاء الصلوات
حرج لتضاعفها في مدة الحيض والنفاس لان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة والنفاس
اكثر من مدة الحيض عادة فيكثر الصلوات فيها قضاء وهو مستلزم للحرج الذي هو مدفوع شرعا
فيبطل بهما اصل الصلوة اي يسقط بوجودهما نفس وجوبه ولا حرج في قضاء الصوم لانه لا يتصور
ان يستغرق الشهر فلم يسقط اصل وجوبه عن الدم وان سقط اداؤه فوجب قضاؤه فان قيل ينبغي
ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر كما هو مسقط للصلوة قلنا وقوعه
في وقت الصوم مع استيعابه الشهر من النوادر لان الجنون يعدم الاهلية اصلا وكان القياس
فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب لما بينا فاما النفاس
فلا يخل بالاهلية ولا يوجب سقوط القضاء وانما جمعهما في الذكر لاتفاقهما في الحكم قال واما
الموت فعجز خالص اي ليس فيه جهة القدرة بخلاف الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام
الاخرة واما احكام الدنيا فانواع اربعة احدها ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة
وغيرها من العبادات وهذا النوع يسقط بالموت لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد
فات ذلك بالموت وانما يبقى عليه الماثم لانه من احكام الاخرة والميت فيها ملحق بالاحياء وثانيها
ما هو مشروع عليه لحاجة غيره وهذا النوع ينقسم الى ثلاثة اقسام منها ما يكون حقا متعلقا بالعين
كالودايع والمغصوب وحكمه ان يبقى بقيامه اي العين على تاويل المعين او المذكور لان فعله فيه غير

غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان ياخذه
بنفسه بخلاف العبادات ومنها ما يكون دينا متعلقا بالذمة وحكمه ان لا يبقى بمجرد ذمة المقدرة
لانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها حتى ينضم اليها مال او ما يوكد به الذمة وهو ذمة الكفيل
ولم يصر ذمة المقدرة كالمحققة فيبقى الدين وان لم يكن المال والكفيل لا يبقى الدين ولهذا قال
ابو حنيفه ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا يصح اذا لم يخلف مالا او كفيلا خلافا لهما لان صحتها
تعتمد قيام الدين اذ الكفالة بالدين ولا دين محال والدين وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة
وقد سقطت المطالبة لموته مفلسا والكفالة شرعت لالتزام المطالبة ولم يبق فلا يصح الكفالة ضرورة
بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فانه اذا تكفل عنه رجل صح لان ذمته في حقه كاملة لكونه حيا مكلفا وانما
ضمت المالية اليها في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء ومنها ما يكون بطريق الصلة كالزكوة
وصدقة الفطر ونفقة المحارم وحكم هذا القسم انه يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها
بالرق والرق ينافي وجوب الصلات فكذا الموت الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تبرعه
نظرا له ورابعها ما شرع له بناء على حاجته لانه مخلوق محتاج والموت لا يخرجه فلا ينافي الحاجة فيبقى
له ما يقضي به حاجته ولذلك قدم جهازه على دينه لان الحاجة الى التجهيز ثم قدم دينه لانه اهم من الوصية
لان الدين حايل بينه وبين ربه ثم ينفذ وصاياه من ثلث ماله لان الشرع قطع حق الوارث عن الثلث
لحاجته الى تدارك ما قصر منه حال حياته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد نص
الله تعالى على ذلك بقوله من بعد وصية يوصى بها او دين ثم وجبت اي ثبتت المواريث بطريق الخلافة عن
الميت لاقرب الناس اليه ليكون انتفاع ملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه وقوله نظرا له راجع الى الجميع اي ثبتت
هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا قال ولهذا اي ولبقاء ما يقضي
به حاجته بقي الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان المولى يحتاج الى ذلك لانها اعتاق وبه يحصل له الخلاص
من العقاب قال عم من اعتق رقبة اعتق الله تعالى بكل عضو عضوا منه من النار ولهذا بقيت الكتابة بعد
موت المكاتب عن وفاء اي عن مال يفي ببدل كتابته لحاجة المكاتب الى ابقائها لانها ينال بذلك شرف
الحرية وعتق اولاده ولا يتادى في قبره ولا يتادى ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عم يوذي الميت في
قبره ما يوذيه في اهله وقلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت لبقاء حقها لبقاء ملك الزوج في العدة
لان الزوج مالك لها فيبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوايجه حاجة حالة الموت وهو الغسل
بخلاف ما اذا ماتت المراة حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها خلافا للشافعي رح لانها مملوكة وقد بطلت
اهلية المملوكية بالموت اذ الميت لم يبق اهلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا ينافي الموت اثر المالكية
من المملوكية لان المالكية سمة القدرة والموت ينافيها والمملوكية سمة العجز والموت لا ينافيها فلما لم يبق المملوكية

فلان لا يبقى الى مالكيه اولى لان انعقاد الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لحاجة المملوك
فيبقى المالكية ما بقى الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم شرع
لحاجة المملوك بل حقا عليه فلو بقيت لصارت له والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجته والطفال
والرابع اشارة الى عدد الانواع وانتهائها وهو داب الفقهاء وهو القصاص فانه شرع لتشفي
الصدر ودرك الثار والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء الحوائج من قضاء ديونه و
تنفيذ وصاياه فلم يجب القصاص له بل يثبت للورثة ابتداء لان الجناية وقعت على حقهم من وجه
لانتفاعهم بحيوته لان الوارث خليفة عن الميت في القصاص لكن بعدها انعقد السبب للميت
فصح عفو المجروح باعتبار انعقاد السبب له وصح عفو الوارث قبل موته باعتبار ان القصاص
يثبت للورثة ابتداء اذ لو كان ثبوت القصاص لهم بطريق الخلافة والوراثة عن الميت لما صح عفو
الوارث حال حيوة المورث كالابراء الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته ولما كان
الغرض من شرعية القصاص درك الثار وانه يسلم بحيوة الاولياء والعشائر اذا لم يقتل القاتل
يقصدوا قتلهم وجريا عليهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء وان قيل فعلى هذا
ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفا احدهم
او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن العافي والمستوفي في الاخرين شيئا قلنا القصاص واحد
لانه جزاء قتل واحد فجعل كل واحد منهم كانه يملك كله على الكمال فاذا استوفى القصاص احد
الاولياء او عفى صح فلا يضمن الاخرين شيئا لانه تصرف في خالص ملكه لا في حق الغير بمنزلة الاولياء
المستوين في الدرجة في باب النكاح فانه يثبت الولاية لكل واحد منهم حتى لو زوج واحد منهم من
كفو لا يجوز للاخرين ان يعترضوا عليه وعلى هذا قال ابو حنيفة يملك الكبير استيفاء القصاص اذا كان
سائرهم صغارا لانه تصرف في خالص ملكه فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجوز له ذلك وان كان
فيهم كبير غائب قلنا انما لم يملك ذلك لاحتمال العفو من الغائب ورجحان جهة وجوده
لكونه مندوبا وذلك يتحقق في حقه ايضا بخلاف الصغير لان توقع العفو منه متعسر في الحال وفي
التاخير الى البلوغ ابطال حق ثابت للكبير ولذلك قال ابو حنيفة رح في الوارث الحاضر اذا اقام
بينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف اعادة البينة ليقتلا لان القصاص لما لم يكن موروثا لا يكون
الحاضر خصما عن الغائب في اثبات حقه بخلاف الدين والدية في قتل الخطاء والحاضر لو اقام البينة
على الدين للميت او على قتل مورثه خطاء لا يكلف اعادة البينة لان الدين والدية حق الميت
واذا انقلب القصاص مالا اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة صار ما سالمقتول ابتداء
فيستقل منه الى ورثته بطريق الخلافة وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء بسبب
انعقد للمورث لان القصاص انما يجب عند انقضاء حيوته وعند ذلك لا يثبت له الا ما يضطر اليه

اليه لحاجته والقصاص لا يصلح لدفع حوائجه فاما الدية فتصلح لحاجة الميت من قضاء ديونه
وتنفيذ وصاياه وصرفها الى من يتصل به سببا ونسبا فخارق الخلف الاصل لاختلاف
حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت والخلف يصلح لذلك وصار كالتيمم يفارق
الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث واما
احكام الاخرة فانواع اربعة ايضا ما يجب له على الغير بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه
او عرضه وما يجب للغير عليه بسبب ظلمه على الغير وهذا من احكام الدنيا واسباب احكام
الاخرة وما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات والاتيان بالمستحسنات
وما يلقاه من العقاب والملامة بواسطة المعاصي وارتكاب المستقبحات فهو في جميع هذه
الاحكام بحكم الاحياء لان القبر للميت بالنسبة الى احكام الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل
بالنسبة الى الحيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للتزود وللحيوة بعد الفناء فكان للميت في
حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا
حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث روضة دارا ان كان من اهل الثواب او حفرة نار
ان كان من اهل العقاب ويرجو الله تع ان يصيره له روضة بكرمه وفضله وان يعصمنا من
عذاب القبر بعدله انه هو التواب الرحيم والجواد الكريم فصل في العوارض المكتسبة
وهي نوعان من العبد على نفسه ومن غيره عليه اما الاول فستة انواع النوع الاول الجهل
وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه واعترضوا عليه بان الجهل قد يكون بالمعدوم
وهو ليس بشيء والجواب عنه انه شيء في الذهن او المراد به اللغوي فيطرد والجهل على اربعة اقسام
القسم الاول جهل باطل بلا شبهة حتى لا يصلح عذرا في الاخرة اصلا وهو الكفر بالله تعالى
او الرسول لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل الدال على وحدانية الله وربوبيته
بحيث لا يخفى على احد وكذا على حقية الرسول من القران وغيره من الايات الدالة على
سره فلذلك لم يجعل عذرا بوجه في الاخرة وانما قيد بقوله في الاخرة لانه اختلف في ديانة
الكافر اي في اعتقاده هل هي دافعة على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال
ابو حنيفة انها دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي لشرب الخمر واما ساير الاحكام من
تقوم خمره وايجاب الضمان على متلفه وجواز بيع خمره فلا يثبت لان خطاب التحريم يتناول
الكافر كما يتناول المسلم فيثبت في حقه ذلك لشيوع الخطاب في دار الاسلام والمكابرة تعنت وجهل
فلا يكون عذرا الا ان الشرع امرنا بان لا نتعرض لهم بعقد الذمة وكل ما يرجع الى ترك التعرض يثبت
وما لا فلا وعند ابي يوسف ومحمد يثبت هذه الاحكام لان تقوم الخمر والخنزير واباحتهما شربا
واكلا كانا حكما اصليا بخلاف نكاح المحارم لانه حكم ضروري الا ترى ان الرجل لم يحل له نكاح اخته

الاحكام جم

من نطفة واحدة في زمن آدم عم فعلم انه كان حكما ضروريا حيث يتقدر بقدر الضرورة ولم
لهذا استيفاؤه اقتصر الدلايل عنهم ولا ترى انهم لا يتوارثون بهذه الانكحة اجماعا ولو كانا
صحيحا في حقهم لتوارثوا بها فلا تجب النفقة بذلك ولا الحد قاذفه بعد الاسلام ومرافعة
احدهما لا يفرق القاضي بينهما عندهما وقال ابو حنيفة ان ديانة الكافر يصلح دافعا للتعرض
لهم ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي تقبل التغير عقلا كتحريم الخمر ونكاح الاخت الا ترى
ان حلها كان ثابتا فيما سلف من الزمان ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا
لهم وهو التقريب الى العذاب قليلا قليلا وتمهيدا لعقاب الآخرة وتحقيقا لقول النبي عم الدنيا
سجن المؤمن وجنة الكافر وهذا لانه لا تكلف في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
وهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كانهم فيها واما فيما لا يحتمل التغير عقلا كالكفر فلا يصلح
دافعة حتى لا تعطي للكفر حكم الصحة لما روينا على هذا انه جعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كانه
غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم وجواز البيع وغير ذلك وجعل لنكاح المحارم
فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون المبلغ ويزعمون انه لم يكن رسول الله وولاية الالزام
بالسيف والمحاجة منقطعة لمكان عقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصرا عنهم حتى اذا طلبت
المراة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده واذا وطيها بذلك النكاح ثم اسلما كانا محصنين
حتى يحد قاذفهما فان قيل لا خلاف ان ديانة الكافر لا تصلح حجة متعدية الى الغير بدليل
ان المجوسي اذا تزوج بنته ثم هلك عنها وعن بنت اخرى انهما ترثان الثلثين بالنسب ولا
ترث المنكوحة منهما بالنكاح شيئا لان ديانتهما لا تصلح حجة متعدية على الاخرى فينبغي ان لا تجعل
حجة متعدية في ايجاب الحد على القاذف وايجاب الضمان على متلف الخمر والخنزير واستحقاق
القضاء بالنفقة قلنا انا لا نجعل الديانة متعدية فيما ذكرت من المسايل بل جعلناها
دافعة وهذا لان الخمر كانت متقومة في الاصل وانما ابطل النص تقومها وكانت ديانتهم
لا الزاما انما علم بالنص لا مثبتة تقومها وانما تصير الديانة متعدية اذا كان الضمان مضافا
الى التقوم وليس كذلك اذ هو شرط الضمان لا علته ولهذا يقال ضمان الاتلاف ولا يقال ضمان
التقوم وانما قلنا ذلك لان التقوم ساقط عند المسلم فكان السبب غير موجود في حقه
فكان الكافر بديانته مثبتا اما اذا كان شرطا فلا اذ المسلم لا يدعي عدم الشرط وهو التقوم
والكافر يدفعه بديانته وقد كانت متقومة في الاصل فيجب الضمان بالاتلاف والقايل
لنقول يمكن ان يقال ان الكافر يدعي الضمان لوجود شرطه والمسلم يدفعه بديانته ولا يمكن
ايجاب الضمان عليه الا بجعل ديانته متعدية وكذا احصان المقذوف شرط لا علة وانما
العلة هو القذف فلا يكون الحد مضافا الى الاحصان ليكون ثبوته بديانتهم بل هو مضاف

مضاف الى الاحصان القذف وهو موجود من المسلم حسا واما النفقة فانها شرعت في الاصل لدفع
الهلاك عن المنفق عليه لانها لما كانت محبوسة لحقه مع عجزها عن الكسب صار سببا للهلاك كما
ودفع الهلاك لا يكون الزاما ومن الدليل على ان النفقة تجب بسبب دفع الهلاك انه يحبس الاب
نفقة ابنه الصغير كما يحل للابن دفع الاب بالقتل اذا قصد قتله ولا يحبس الاب بدين الابن
لانه جزاء على ظلم ابتداء لا دفع للضرر كما لا يقتل الاب بقتل ابنه قصاصا فلو لم يكن وجوب
النفقة لدفع الهلاك عن المنفق عليه لما حبس الاب به بخلاف الميراث لانه صلة مبتداة فلو وجب
بديانة المنكوحة لكانت ديانتها ملزمة على البنت الاخرى زيادة الميراث لا دافعة على ان الامام
السرخسي قد ذكر في طريقته ان كثيرا من مشايخنا قالوا على قياس قول ابي حنيفة ينبغي ان يستحق
الميراث بطريق الزوجية لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة فان قال قايل ما يكون ثبوته
بطريق الدفع لا يكون بدون الحاجة الا ترى ان من صال اي حمل على ابنه بالسلاح يحل للابن حمله
دفعا ولا يحل له حمل ابنه اذا وجده في المعركة محاربا مع المسلمين او مع اهل العدل بل
يسببه ليقتله غيره لاستغنائه عن قتله بنفسه وهنا المراة تستحق النفقة على زوجها وان
كانت غنية في اليسار ولو كان وجوبها لدفع الهلاك كما قال ابو حنيفة لما وجب نفقتها
عند اليسار لعدم الحاجة اليها قلنا الحاجة الداعية بدوام حبس الزوج لا بردها المال فالمقصود
للزوجة تتحقق الحاجة لا محالة فتحتاج الى النفقة فيكون وجوب النفقة لدفع الهلاك ولانهما
لما سالكا عندنا ما يصحح النكاح بينهما عند الزوج بديانته لان ديانته حجة عليه فلو نازع عند
القاضي بان لا نفقة عليها بعد النكاح لم يصح ذلك منه لانه التزم ذلك بديانته فلا يسقط الا باسقاط
صاحب الحق بخلاف منازعة من ليس في نكاحها وهي البنت الاخرى لانها لما نازعت احتاجت في استحقاق
الارث عليها لم تلتزم هذه الديانة وينكر صحة هذا النكاح واستحقاق الارث مبني على النكاح الصحيح
ثم يوجد في حقها حال ولا يلزم اي على قولنا ان ديانتهم معتبرة في حق الدفع لا في حق الالزام كاستحلال
الربوا فانه لا يصح في حقهم وان دانوه لان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال الله تعالى
واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واستحلال الربوا كاستحلال الزنا مع انه محظور في الاديان
كلها او مثل الربوا استثني من عهودهم قال عم الا من اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب
قاصرا عنهم في حقه قال وجهل هو دونه اي دون جهل الكافر وهذا هو القسم الثاني من الجهل
باطل لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا كالاول مثل جهل المجسمة والكرامية فانهم قالوا الله جسم
وجالس على العرش يجوزوا الحركة والجلوس على الله تعالى وهذا وان كان منهم تمسكا بظاهر
قوله تعالى وجاء ربك وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى الا انه صريح العقل دال على تنزه الله تعالى

عن الجسمية والجهة والمكان فيحمل الاية الاولى على حذف المضاف والثانية على معنى الاستيلاء
قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق اى استولى عليها ومثل
جهل الفلاسفة فانهم قالوا ان الله تعالى موجب لا قادر مختار لانه مخالف للادلة القاطعة
الدالة على كونه قادرا مختارا ومثل جهل المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى قادر عالم بصير سميع
ولا يثبتون له قدرة ولا علما ولا بصرا ولا سمعا مستدلين في ذلك بان الله تعالى نزه ذاته عن الشريك
في ايات كثيرة وانعقد الاجماع على انه لا قديم الا الله تعالى فلو كانت له صفات لكانت قديمة
لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى مع انها اغيار للذات فيلزم ثبوت القدماء وانه ينافي التوحيد
فيكون باطلا لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع
فقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه انزله بعلمه ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين الى غيره
من الايات واما العقل فلان العالم مشتق من العلم فلا يتصور تحققه بدونه ولا فرق بين
قولنا لا علم له وبين قولنا ليس بعالم وكذا الكلام في باقي الصفات وفيه نظر اما في الدليل
السمعي فلان لهم ان يقولوا لا نسلم ان المراد من العلم في الاية الاولى الصفة بل المراد به المعلوم
كما ذهب اليه ائمة التفسير اذ العلم يذكر ويراد به المعلوم يقال علم ابي حنيفة اي معلومه وقال
محمد رح في الزيادات لو قال انت طالق في علم الله تعالى يقع الطلاق في الحال لان المراد به المعلوم
بخلاف قوله في مشية الله تعالى وارادته حيث لا يقع الطلاق اصلا على ما هو التحقيق ان شاء الله
وقوله ولا يحيطون مما يؤكد هذا التفسير اذ الاحاطة انما تتصور في المعلوم لا في العلم ولئن سلمنا
ذلك لكنهم لا ينفون العلم بمعنى التعلق وانما ينفون العلم بمعنى الصفة الحقيقية القائمة بذاته وتحقيق
ذلك ان من علم امرا من الامور فلا بد من ثبوت نسبة بين العالم والمعلوم [illegible] وتلك
النسبة تسمى تعلقا عند المتكلمين ثم قالت البغدادية وابو الحسين البصري وركن الدين
الخوارزمي والامام فخر الدين الرازي ليس في الغائب الا هذان الامران الذات القديم وهذا
التعلق المعبر عنه بالعلم عندهم وانه امر مغاير لذاته لكنه امر اضافي فلا يلزم من ثبوته القدماء
واما الاشاعرة واهل السنة فيثبتون امورا ثلاثة الذات القديم وصفة قائمة بذاته وهي العلم والتعلق
بين ذلك العلم والمعلوم والفرق بين المعنيين ان الثاني بمعنى المصدر الذي يعبر عنه بالفارسية
دانستن والاول بمعنى الاسم الذي يعبر عنه بدانش اذا عرفت هذا فاعلم ان الاية انما يكون
ردا لقولهم ان لو كان المراد به التعلق وهذا هو الجواب عن الاية الثانية على ان القدرة والقوة
صفة سلبية او صفات الله كلها غير العالمية سلبية عندهم واما الجواب عن الدليل العقلي
فهو ان قولكم ان العالم مشتق من العلم ولا وجود للمشتق بدون المشتق منه قلنا ان ادعيتم ان العالم

ان العالم مشتق من العلم بمعنى المصدر فمسلم ولكنه لا يفيدكم وان ادعيتم انه مشتق منه بمعنى الصفة
فهو اول المسئلة على ان اطباق اهل اللغة على ان الافعال مشتقات من المصادر فلا يمكنكم
فعلم بهذا التقرير فساد قولهم لا فرق بين قولنا ليس بعالم وبين قولنا لا علم له وهذا هو الجواب
في ساير الصفات قوله ومن احكام الاخرة يعني صاحب الهوى لا يعذر بجهله في احكام الاخرة مثل
انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهلها وانكار الفلاسفة الحشر الجسماني فانه جهل باطل
لا يصلح عذرا في الاخرة لان الدلائل القاطعة بهذه من الكتاب والسنة كثيرة لا تقبل
التاويل ومثل جهل المعتزلة سوال المنكر والنكير والميزان وعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر
وجواز اخراج اهل الكبائر من النار وانكارهم اياها كذا قيل وفي هذا النقل نظر لانهم ملأوا
كتبهم باثبات الصراط والميزان وعذاب القبر واقاموا الادلة على ثبوتها وقال خاتمة المجتهدين نجم
الدين الزاهدي في صفوته لم ينكر احد من شيوخنا البصريين والبغداديين عذاب القبر ومن نسب
اليهم انكاره فهو ناهب اثم واما قوله انكار الشفاعة في الاخرة جهل لا يعذر فيه صاحبه منظور فيه
ايضا اذ الدليل على ثبوت الشفاعة لاهل الكبائر قوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا مع
انه من اخبار الاحاد ليس على ظاهره لان ذلك يقتضي خصوص الشفاعة لاهل الكبائر وانتفاءه عن غيرهم
وهو باطل اتفاقا فيحمل على ان المراد منها الشفاعة في الدنيا عن عذاب الاستيصال الذي لحق
اصحاب السبت او في الاخرة على حذف همزة الاستفهام الانكاري او بعد التوبة او المراد من اهل
الكبائر اصحاب الطاعات كقوله تعالى استعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين
ومع هذه الاحتمالات كيف يكون ما ولد موافقا الاخرة على ان هذا الحديث معارض بقوله عم
من ترك اربعا قبل الظهر لم ينله شفاعتي وبقوله تعالى فاتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية
وبقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وغير ذلك من الايات الناطقة بنفي الشفاعة للظالم وكذا
الكلام في غيره من الاحكام فلو شرعنا في تحقيق هذه المسائل لطال الكلام وفات المرام الا انه
ما اولى متمسك بالقران ما اوله على وفق رايه فان المعتزلة يحتجون بعموم قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى وما هم عنها بغائبين وكذا المشبهة
وهم الذين اثبتوا الله تعالى صفات تفضي الى التشبيه كما قررناه والمعطلة وهم فرقة من الفلاسفة
امتنعوا عن اطلاق اسم العالم والقادر والسميع والبصير على الباري تمسكوا بما ليس بحجة في الحقيقة
وهو قولهم انا لا نطلق هذه الصفات على الله تعالى هربا من التشبيه لانه مخالف للدليل الواضح
الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب الاية وغير ذلك من الايات الدالة
على ثبوت هذه الاسماء لكنه اي صاحب الهوى لما كان من المسلمين يعني اذا لم يغل في هواه حتى
يعد كفرا او ممن سمي الاسلام يعني اذا غلا في هواه حتى كفر ولكنه ينسب نفسه الى الاسلام

الاجح

مع ذلك كغلاة المجسمة لزمنا مناظرته والزامه بقبول الحق بالدليل بخلاف اهل الذمة امرنا ان
لا نتعرض لهم وكذا جهل الباغي وهو الذي خالف الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل
متمسكا في ذلك بتاويل فاسد لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح من ان امام المسلمين اذا
كان عادلا يكون على الحق ولا يجوز مخالفته بالاجماع وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللص وذلك مثل من
خالف عليا وخرج عن طاعته كالمحكمة ومعاوية واشياعه لانكاره الدليل الواضح الدال على امامته على رض
وهو اجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار على امامته وقوله عم الخلافة بعدي ثلثون
سنة واستشهد على راس ثلثين سنة فعلى هذا قلنا ان الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا
منعة يضمن لانه معتقد للقاء ولاية الالزام لكونه مسلما فاذا صار الباغي منعة لا يضمن لخلوه عن الغاية
اذ ولاية الالزام منقطع فوجب العمل بتاويله الفاسد فلا يؤاخذ بضمان نفس ولا مال بعد التوبة كما لا
يؤاخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاثم فانه ياثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر
في حق الشارع هذا اذا اهلك المال في يده وان كان قائما في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملك
ذلك بالاخذ وهو مروي عن محمد انه قال افتيه في اهل البغي ان يضمنوا ذلك فيما بينهم وبين الله ولا افتي
في اهل العدل لانهم محقون في قتالهم كذا في المبسوط والحاصل انه سقوط الضمان معلل بعلة ذات وصفين
وهي المنعة مع التاويل فاذا انتفى لا سقط الضمان قال ووجب محاربة اهل البغي وقتل اسرائهم
دفعا لمادة شرهم لانهم يسعون في الارض بالفساد والدفع على جريحهم اي اتمام القتل في جريحهم ولم
يضمن بهن اموالهم في دمائهم ولم يحرم عن الميراث لان الاسلام جامع بيننا وبينهم فلم يثبت اختلاف
الدين وكذا القتال حق فلم يوجد القتل المانع من الارث وهم لم يحرموا ايضا ان قتلوا اعادلا عند ابي حنيفة
ومحمد خلافا لابي يوسف لان القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على اعتقادهم
وان كان باطلا في الحقيقة وحبس اموالهم زجرا ولا يملكها لان الدار واحدة اذ الكل دار الاسلام وهي
حكم الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الفريق الآخر على الباطل فثبتت العصمة من وجه دون وجه
فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة الا ترى ان الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لم يجب الضمان
ولو كانت متحدة من كل وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما كانت مختلفة من وجه لم يثبت واحد منهما
بالشك ولقائل ان يقول في مسئلة الارث ينبغي ان لا يتوارث هذا الطرفين لان اختلاف الدار باختلاف
المنعة يمنع الارث كالحربيين من دارين مختلفين لا يتوارثان وان كان الكفر جامعا بينهما وذلك ثابت
بين الباغي والعادل وجوابه ان تاثير اختلاف الدار في منع التوارث انما هو في حق الكفار لا في حق
المسلمين حتى لو مات مسلم في دار الحرب يرثه ابنه الذي في دار الاسلام اتفاقا قال وكذا جهل من
مثل جهل صاحب الهوى والباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة
او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى
ببيع امهات الاولاد كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يفتون بجواز

احدها ج

جواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه كنا نبيع امهات الاولاد على
عهد رسول الله عم وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الحديث المشهور اعتقها ولدها وكذا
عن ابي سعيد البردعي انه خرج حاجا من بردعة فوصل الى بغداد فراى بعد صلوة الجمعة قوما جلسوا
للمناظرة وفيهم داود فسأل حنفي عن بيع ام الولد فقال يجوز بيعها لان بيعها جاز اجماعا قبل العلوق
فنحن على هذا الاجماع حتى ينعقد اجماع اخر لان ما ثبت باليقين لا يزول الا بيقين مثله فتحير الحنفي
فقال ابو سعيد اجمعنا على عدم جواز بيعها بعد العلوق لان في بطنها ولدا حرا فنحن على هذا الاجماع
حتى ينعقد اجماع اخر فتحير داود وانقطع فعلم ان القول بجواز بيعها لمخالفته للاجماع والمشهور من السنة
كان مردودا او مثل الفتوى بحل متروك التسمية عامدا عملا بالغريب من السنة كما ذهب اليه الشافعي
مردود لانه مخالف للكتاب كما مر تقريره قلت وفيه نظر لان المخالفة انما تتحقق بينهما ان لو لم يكن
قوله عم ما لم يذكر اسم الله عليه كما انه عام يدخله موحد وهو ممنوع سلمنا انه محمول على ظاهره ولكنه
يحتمل ان يكون الذكر القلبي كافيا حل قلت انه ليس بكاف فلا بد له من دليل ومثل الفتوى بالقضاء بالقسامة
اذا وجد القتيل في محلة ولا يدرى قاتله يجب القسامة على اهل المحلة والدية على عاقلتهم عندنا وقال
مالك واحمد والشافعي في القديم اذا كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب
على ظن القاضي وان مع صدق المدعي يؤمر الولي بان يعين القاتل منهم ثم حلف الولي خمسين يمينا
انه قتله عمدا فيقتص القاتل بعده متمسكين في ذلك بقوله عم لاولياء القتيل الذي وجد في خيبر اتحلفون
وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم وهذا المخالف للاخبار المشهورة الواردة في هذا الباب
ولقوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد ويمين المدعي وانه
مردود لانه مخالف للسنة المشهورة والكتاب كما بيناه ففي هذه المسائل ونحوها ان اعتمد الخصم على
القياس فهو عمل بالاجتهاد في مقابلة الكتاب والسنة وان اعتمد على الحديث فهو عمل منه بالغريب من
السنة على خلافهما او خلاف احدهما فيكون فاسدا او على هذا ينبني ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ
فما كان على خلاف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع لا ينفذ فيه قضاء القاضي وما لم يكن كذلك ينفذ
قال والنوع الثالث جهل يصلح شبهة اي شبهة دارئة للحدود والكفارات وهو الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح وهو الاجتهاد الذي لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كالمحتجم افطر على ظن ان
الحجامة فطرته لا يلزمه الكفارة لان جهله في موضع الاجتهاد الصحيح لان الحجامة تفسد الصوم عند الاوزاعي
لقوله عم افطر الحاجم والمحجوم بخلاف المغتاب لو افطر على ظن ان الغيبة فطرته لقوله عم الغيبة تفطر الصائم
حيث يلزمه الكفارة لانه مأول بالاجماع فلا يكون الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وانما يسقط الكفارة
عنه اذا كان ظنه بناء على فتوى مفت او سماع حديث الحجامة اما اذا لم يكن مبنيا على واحد منهما يلزمه
الكفارة والقضاء بالاتفاق كذا ذكره الامام شمس الائمة والامام المعروف بخواهرزاده قال
وكذا في موضع الشبهة اعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة الدليل وهو ما وجد الدليل

على الحل ح خلق المدلول ٣ المانع وهذا الا ستوقف لحقيقة على ظن الحل لان المؤثر في الاسقاط هو الدليل
لا تتفاوت بالظن وعدمه ولهذا لم يتعرض المصنف لهذا النوع ومثاله وطى الاب جارية ابنه فانه
لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة هنا نشأت من الدليل وعلى هذا قال ابو حنيفة
لا يجب التكفير بالافطار اذا نوى الصوم من النهار ثم اكل العمد بعد ان طعم في حالة النسيان الحكم
عليه وهو قوله عم انت ومالك لابيك وشبهة الاشتباه وهو توهم ما ليس بدليل الحل دليله والابد
فيها من الظن ليتحقق الاشتباه مثاله وطى الرجل جارية والده او امه او امراته فانه لو قال ظننت
انها تحل لى لا يجب الحد عندنا خلافا لزفر فانه يقيسه على وطى جارية اخيه او اخته على ظن انها
تحل له فانه يجب الحد فيه اجماعا ولنا ان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء فورث هذا شبهة الحل
خلاف جارية اخيه او اخته لمباينة الاملاك بينهما فلا تورث شبهة وكذا الحربي اذا دخل دارنا
بامان فاسلم ثم شرب الخمر على ظن حلها لم يحد لانه في موضع الشبهة لانها كانت حلالا في وقت خلاف
ما اذا زنى وقال ظننت انه حلال حيث لا يكون جهله عذرا لكونه محظورا في الاديان كلها وخلاف
الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم فانه يحد لانه بالاقامة في دارنا عرف حرمتها لشيوعها
في دار الاسلام قال والقسم الرابع جهل يصلح عذرا مثل جهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الينا فانه يكون عذرا له في الشرايع كلها وهذا هو الفرق بين القسم الثالث وهذا القسم حتى لو مكث
ثم مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصوم والصلوة لا يجب عليه القضاء بعد العلم بها
خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل
من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذا جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن وضده
اى العزل والحجر فانه لا يصير وكيلا ولا مأذونا بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما فيصلح لكل على الموكل
والموكل حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق
نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة
والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا ترى ان احكام الشرع لا يلزم في
حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العبد على غيره وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر
عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه
على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته وكذا جهل الشفيع ببيع جاره داره
يكون عذرا حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار يتفرد ببيعها
وكذا جهل المولى لجناية العبد لان العبد اذا جنى جناية خطاء يكون المولى مخيرا بين الدفع والفداء وهو الارش
فاذا تصرف المولى فيه بالبيع او الاعتاق ونحوهما بعد العلم بالجناية يصير مختارا للفداء فان لم يعلم بالجناية
وتصرف فيه بالبيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه ما هو الاقل من القيمة والارش ويصير جهله

جهله بالجناية عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستبد بالجناية وكذا جهل البكر البالغة بانكاح
الولي يكون عذرا حتى اذا سكتت قبل العلم بالانكاح لا يكون رضا اذا علمت لان الولي مستبد
فيكون الجهل لخفاء الدليل فيكون عذرا والامة المنكوحة تختار العتق يعني اذا اعتقت
المنكوحة يثبت لها الخيار في المجلس ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته ويسمى هذا
خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمته لكن لم تعلم ثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل
ههنا عذرا حتى كان لها الخيار في مجلس حصل لها فيه العلم لان دليل الشرع بالخيار خفي في حقها
لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ بمعرفة الاحكام فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام
في حقها مقام العلم بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف اعلم انه اذا زوج الصغير او الصغيرة
غير الاب والجد من الاولياء يصح النكاح ويثبت الخيار عند ابي حنيفة ومحمد بعد البلوغ ويسمى
هذا خيار البلوغ فاذا بلغت الصغيرة بكرا فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان هذا الجهل
عذرا حتى لا يجعل سكوتها رضى ويكون لها الخيار بعد العلم كما لا يجعل في حق الصغير لخفاء
الدليل اذ الولي مستبد بالانكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر ويكون سكوتها
رضى لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام
وعدم المانع من التعلم واما اذا بلغت ثيبا وعلمت بالنكاح لا يبطل خيارها بالسكوت لان
سكوت الثيب ليس برضى قال واما السكر اعلم ان السكر غفلة تعرض بغلبة السرور على
العقل بمباشرة ما يوجبها فيخرج الغفلة الحاصلة التي لا توجب السرور كشرب الافيون والبنج
وغير ذلك لان تلك الغفلة من قبيل الجنون لا السكر لكن لما كان حكمهما واحدا في الشرع لحرمته
وهو نوعان سكر بطريق مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للمداواة وشرب المكره
على شرب الخمر بالقتل وشرب المضطر منها فيما يؤدبه العطش وكذلك على قول ابي حنيفة اذا
سكر من المتخذ من الحنطة او الشعير او العسل او الذرة فانها حلال ولا يحد شاربه عنده ولا
والشراء لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض فيكون مخاطبا وسكر بطريق
محظور وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف وهذا النوع من السكر لا ينافي
الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا
ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القربان من الصلوة حال السكر بهذا
الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر
وان كان متوجها حال الصحو فكذلك لانه لا يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب

ولا يبح

الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز لمن يقال اذا اجتنب فلا يعقل
كذا الا تقال فعلى هذا ينبغي ان لا ينافي السكر الخطاب بنوعيه لان هذا الخطاب عام لان ذلك
خلاف الاجماع اذ السكر من المباح ملحق بالاغماء باتفاق الامة واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب
ثبت انه لا يبطل شيا من الاهلية لان الخطاب انما يرد بناء عليها فيلزمه احكام الشرع كلها من الصوم
والصلوة وغيرها وتنفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشرا والاقرار
وتزويج الصغير والصغيرة وغيرها الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر
لم يحكم بكفره ولم تبن منه امراته وفي القياس وهو قول ابي يوسف رح تبين منه امراته لانه مخاطب كالصاحي
وجه الاستحسان ان الردة انما تعتبر ان لو كانت عن قصد وهو مفقود في حقه فيجعل كانه لم يتكلم بها
كما لو تكلم بها الصاحي خطا فان قيل لما جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى منع صحتها فلم
لم يجعل عذرا في غيرها ايضا قلنا ان عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لان
السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يبتني على العبارة من الاحكام لان ركن التصرف قد تحقق فيها
من الاهل مضافا الى المحل فان قيل لا نسلم الاهلية قلنا لما بينا انه مخاطب والخطاب مبني
على الاهلية والاقرار بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تع مثل حد الزنا والشرب والسرقة
الصغرى والكبرى فانه اذا اقر بشيء من الحدود لم يؤاخذ به لان السكران لا يكاد يثبت على شيء فاقيم
السكر مقام الرجوع فيما يحتمل الرجوع عنه من الاقارير واحترز بقوله والاقرار عن مباشرة السبب
وبالخالصة عما فيه حق العبد فانه يؤاخذ بها فيه واما اذا اسلم الكافر في حال السكر يجب ان يصح
الاسلام لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما صح اسلام المكره اذ الاسلام يعلو ولا يعلى
ولان دليل الرجوع وان كان يقارنه لكن الرجوع عن الاسلام بالردة وقد بينا ان الردة غير معتبرة
في السكر فلا يمكن اثباتها بطريق يمنع ثبوتها واذا اقر بالقصاص او باشر سببه او قذف او اقر
بالقذف يلزمه لانها من حقوق العباد وذلك لا يبطل بصريح الرجوع فبدليله وهو السكر اولى
ان لا يبطل ولذا زنى في حالة السكر حد صاحيا لانه باشر سببا هو معصية فلا يصلح السكر سببا
للتخفيف وكذا في مباشرة سائر اسباب الحدود وانما لا يحد في الحال لانه لا يفيد واذا اقر انه
سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر او يقوم عليه البينة لما ذكرنا ان الاقرار بالحدود الخالصة
لله تع لا يصح من السكران وانما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع وان كان خطاب
من لا يفهم قبيحا لان السكر لا يزيل العقل كما اختاره الامام فخر الاسلام لكنه سرور غلبه
فاورثه عقله عن فهم الخطاب وان كان سبب السكر معصية لم يعد عذرا ولم يوضع عنه الخطاب
ولانه القدرة ليست بشرط ولكنها جعلت باقية تقديرا زجرا عليه وكذا ان كان مباحا مقيدا بشرط

بشرط ان لا يسكر منه وهو من جنس ما يتلهى به كالمثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف لان السكر منه
كالسكر من الشراب المحرم فيبقى التكليف متوجها اليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء
واما اذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا ولم يبق مخاطبا لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع
قوله واما الهزل فقال الشيخ ابو منصور رح هو ان لا يراد باللفظ معنى اي لا يراد ما يفهم منه حقيقة
او مجازا بل يراد به تعطيله عن الغرض المطلوب واخلاؤه عن افادة المقصود وهو ضد الجد
وهو ان يراد به معناه الحقيقي او المجازي فالحاصل ان ارادة الموضوع له هو الحقيقة وارادة
غير الموضوع له ان كان مع صحة الارادة فهو المجاز وان كان لا مع صحة الارادة فهو الهزل
من باب السفه ولهذا جاز المجاز في كلام الله تع وكلام رسوله دون الهزل وشرطه ان يكون
صريحا مشروطا باللسان اي لا يثبت الهزل بدلالة الحال بل يشترط ان يذكر باللسان انهما هازلان
في العقد الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط حيث يشترط ذكره فيه وهذا لانه
لو شرط ذكره فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو
ليس ببيع في الحقيقة قال وانه لا ينافي الرضا بمباشرة السبب ولهذا يكفر بالردة هازلا
لان الرضا بالكفر كفر لكنه ينافي الاختيار والرضا في حق الحكم وهو ثبوت الملك بمنزلة البيع الذي
شرط فيه الخيار الا ان الهزل في البيع يفسده كالخيار وخيار الشرط لا يفسده فلا يكون المشابهة
بينهما من كل وجه الا ان يراد به بيع شرط فيه خيار الابد فيكون المشابهة من كل وجه اذ يفسد
البيع فيهما ولا يثبت الملك بما يحتمل فيها فيؤثر الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا
يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والحاصل ان الهزل لما كان يزول به الاختيار والرضا في حق
الحكم فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الاختيار والرضا كالطلاق والعتاق
يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالاختيار والرضا لا يثبت معه ثم جملة ما يدخل فيه الهزل ثلثة
انواع انشاء تصرف واخبار عنه وما يتعلق بالاعتقاد والانشاء على وجهين اما ان يحتمل النقض
واما ان لا يحتمله والاخبار ايضا على وجهين ايضا ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم
الاول وهو الانشاء الذي يحتمل الفسخ اذا دخل الهزل فيه يكون على ثلثة اوجه اما ان دخل في
اصل العقد او في قدر العوض فيه او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتفق العاقدان بعد العقد
على ان التصرف كان بناء على الهزل او على انه كان بعد الاعراض عنه او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
ففي الوجه الاول وهو ما اذا تواضعا على الهزل باصل البيع بان يتواضعا في السر على ان يعقد عند
الناس ظاهرا لا حقيقة واشهدا على ذلك ينعقد البيع فاسدا غير موجب الملك وان اتصل به القبض
لانعدام الرضا بالحكم وهو الملك فلم ينعقد وصار اتفاقهما على الهزل بمنزلة شرط الخيار لهما ابدا لكونهما

راضيين بمباشرة السبب غير راضيين بحكمه كما في الخيار المؤبد لمن باع عبدا على انهما بالخيار
ابدا فانه يوجب فساد البيع على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للمشتري لان خيار كل واحد
يمنع زوال الملك عما في يده فكذا الهزل وكما لا يثبت الملك له بعد القبض فكذا ههنا بخلاف ما اذا
كان الفساد في البيع بوجه آخر حيث يثبت الملك عند القبض لوجود الرضا بالملك ثم ان نقض احدهما
انتقض البيع لان لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرد به وان اجازه احدهما وسكت الآخر لم يجز
لان المجيز اسقط خياره ولا يلزم منه سقوط خيار الآخر بدون اسقاطه وان اجازاه جاز البيع كما في
الخيار المؤبد لهما لكن مدة الاجازة يجب ان تكون مقدرة بالثلاث عند ابي حنيفة كخيار الشرط فان
الاجازة ثمه بعد الثلاث لا تعتبر كذا ههنا وعندهما لا يتقدر بذلك لعدم تقدر المدة بالثلاث عندهما
هناك ولو تواضعا على البيع بالفي درهم او على البيع بمائة دينار هذا بيان الوجهين الآخرين وهو
ما اذا هزلا في قدر البدل او جنسه اما الاول فهو ان يتواضعا على البيع بالفي درهم ظاهرا على ان يكون
الثمن الف درهم حقيقة واما الثاني فهو ان يتواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن بمائة درهم واتفقا
على البناء فالهزل باطل والتسمية صحيحة في الفصلين عند ابي حنيفة وقال صاحباه ينعقد البيع بالف
درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في الفصل الثاني والفرق لهما انه امكن العمل بالمواضعة في الثمن
مع الجد في اصل العقد بيان ذلك ان اعتبار الهزل لا يوجب بطلان العقد فيما اذا هزلا في قدر البدل
لانه بعد اعتبار المواضعة امكن العمل بالجد بتصحيح العقد بما بقي من المسمى ثمنا وهو الالف فوجب
العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن هذا شرط لا طالب
له من جهة العباد لاتفاقهما على عدم تسمية الالف الآخر والشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد
لا يكون مفسدا كشرط ان لا يبيع الدابة او لا يعلفها بخلاف ما اذا هزلا في جنس البدل حيث لا يمكن
العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الثمن ما يكون مذكورا في العقد
والدراهم غير مذكورة فيه وخلو العقد عن الثمن يوجب بطلانه فصار العمل بالمواضعة بالجد في اصل العقد
اولى لانهما جادان في اصل العقد هازلان في جنس البدل فاذا وقعت المعارضة بين المبطل والمصحح
على المبطل ولان اعتبار الاصل اولى من اعتبار التبع والوصف وانا نقول بانا قد علمنا بمواضعتين مواضعة في
اصل العقد بالجد ومواضعة في وصفه قدرا او جنسا بالهزل فاعتبار المواضعة الاولى يوجب صحة العقد
واعتبار المواضعة الثانية يوجب فساده اما اعتبار الهزل في جنسه فظاهر واما اعتبار الهزل
في قدره فلان الهزل يخرج الالف من الثمنية وكان هذا شرط قبول ما ليس بثمن لقبول ما هو ثمن وانه
يوجب الفساد كاشتراط قبول ما ليس بمبيع لقبول ما هو مبيع ومثل هذا الشرط معتبر
وان لم يكن له طالب كمن جمع بين حر وعبد في صفقة واذا وقعت المعارضة بين المواضعة بالجد في اصل
العقد الموجب للجواز والمواضعة بالهزل في وصف العقد الموجب للفساد كان العمل بالجد في اصل

العقد اولى لان اعتبار المصحح اولى من اعتبار المفسد وهذا بخلاف النكاح اي الهزل في قدر
البدل بخلاف الهزل في قدر الصداق في النكاح حيث يجب الاقل منه بالاجماع والفرق لابي حنيفة
ان البيع يفسد بالشرط الفاسد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا على ما بينا فلم نعمل بها
عند المعارضة ترجيحا للمصحح فاما النكاح فلا يفسد بالشرط
بهدم البيع فامكن العمل بالمواضعتين وقلنا بان المهر يكون الفا كما قالا في البيع ولو تواضعا
في النكاح في جنس الصداق بان ذكرا فيه الدراهم وغرضهما الدنانير فانه يجب مهر المثل بالاجماع
بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة
يجعل النكاح بلا تسمية والنكاح صحيح بلا تسمية فوجب مهر المثل ولو هزلا باصل النكاح
فالهزل باطل والعقد لازم اعلم ان الهزل اذا دخل فيما لا يحتمل النقض فذلك على ثلاثة انواع ما كان
المال فيه تبعا كالنكاح وما لا مال فيه اصلا وما يكون المال فيه اصلا اما اذا كان المال فيه تبعا
كالنكاح فلو هزلا فيه باصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم وكذا فيما لا مال فيه اصلا
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان يتواضع
بين الزوج والمراة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه على انه لا يكون وقوع الطلاق والعتاق
مرادهما وهكذا في العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع الرجل مع امراته او عبده بان
يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا في النذر وهذا الكل صحيح
والهزل باطل للحديث ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض
الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عم النذر يمين وكفارته كفارة
اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم
ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما مر وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة
ولا التراخي بعد وجود سببه ولكن هذه الاسباب متى وجدت احكامها لا محالة فلهذا لم يؤثر
الهزل فيها الا ترى ان هذه الاسباب لا تحتمل خيار الشرط بل يبطل والهزل بمنزلة خيار الشرط
على ما مر فلا يحتمله ايضا ولا يلزم التعليق بالشرط لان تاثيره في منع السببية عندنا ولا الطلاق
المضاف الى الغد اذ المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة في الحال ولهذا لا
يستند الطلاق بخلاف البيع بشرط الخيار فانه علة في الحال ولهذا يستند الملك الى وقت البيع
واما ما يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان
المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال علم انه مقصود
فقد ذكر في كتاب الاكراه ان الطلاق واقع والمال لازم حالة الهزل
وفي الاسلام وهذا الحكم وان كان مذكورا فيه بلا ذكر خلاف الا انه قول ابي يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل
خيار الشرط عندهما كما ذكر في الجامع الصغير فلا يحتمل الهزل ايضا لانه في معناه قال
باصله اي باصل الخلع بان خالعها بطريق الهزل او بقدر البدل بان سميا الفين ويكون التواضع

على الالف عند ابي حنيفة كما ذكرنا في الخلع دنانير وقد تواضعا ان يكون البدل دراهم يجب المسمى بكماله
عندهما وصار اي المال المسمى الذي يوثر فيه الهزل كالتصرف الذي لا يحتمل الفسخ سعا
لسوته في ضمن ما لا يحتمل الفسخ وهو الطلاق في الخلع مثلا والثابت في ضمن الشي بمنزلة ذلك
اليه ماخذ حكمه وح لا يوثر فيه الهزل ايضا كالوكالة الثابتة في ضمن الرهن يلزم بلزومه سعا
فان قيل قد قلتم ان المال في هذا النوع مقصود فكيف يكون سعا ولئن سلم انه سع لكن
لا نسلم ان الهزل لا يوثر فيه فان المال تابع في النكاح والهزل لا يوثر فيه وقد اثر في المال حتى كان المهر
الفا فيما اذا هزلا بالعين قلت المال فيهما مقصود بالنظر الى العاقد واما في حق ثبوت العقد
فهو تابع للطلاق ولانه بمنزلة الشرط والشرط اتباع فياخذ حكم الاصل واما في النكاح فله نوع
اصالة في حق الثبوت بدليل ان ثبوته لا يتوقف على اشتراط العاقدين بل يثبت بدون الذكر
وتبع مع النفي واذا كان له اصالة في حق الثبوت يوثر فيه الهزل كما يوثر في ساير الاموال واما
عند ابي حنيفة رح فالطلاق يتوقف على اختيار المراة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد بكل حال
اي سواء هزلا بالاصل او بقدر البدل او بجنس البدل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد
نص ابي حنيفة رح نص محمد في الجامع الصغير في خيار الشرط في الخلع من جانب المراة ان الطلاق لا يقع
ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال فكذا هاهنا في باب الهزل لكن جواز
خيار الشرط غير مقدر بالثلاث في الخلع عنده لان تقدير الخيار بالثلاث ورد في البيع لان الخيار
في معناه اذ هو من المعاملات وانما ثبت بالنص مقدرا بالثلاث فيقتصر عليه والخلع ليس
في معناه اذ هو من الاسقاطات فيكون خيار الشرط ملايما له الا ترى انه يجوز تعليق الطلاق
باي شرط كان بخلاف البيع فلا يجب ان يقدر فيه هذا اذا اتفقا على البناء في الاوجه الثلاثة
واما اذا اتفقا على الاعراض او لم يحضرهما شيء او اختلفا فالتصرف لازم والمسمى واجب بالاتفاق
بلا توقف على اختيارها لبطلان الهزل الذي هو خلاف الاصل قوله وعلى هذا نظاير الخلع
من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد يعني الكل سواء في الحكم والتفريع قال ثم اما الجد
بالمواضعة فما يوثر فيه الهزل وهو ما يحتمل النقض من التصرفات كالبيع والاجارة اذا اتفقا على
البناء على المواضعة واما اذا اتفقا على الاعراض عنها فلا يوثر الهزل فيه بالاتفاق واما اذا اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل العقد على الجد فيما اذا لم يحضرهما
شيء ويجعل القول لمن يدعي الجد فيما اذا اختلفا عند ابي حنيفة لان العقد مشروع للايجاب حكمه وهو
الظاهر وحقيقته فلا يترك ذلك للاحتمال وعندهما العمل بالمواضعة اولى اذا لم يحضرهما شيء
ويكون القول قول من يدعي البناء اذا اختلفا لان المواضعة امر معتاد بينهما وكانهما اعتبرا العادة
قوله واما الاقرار بيان للنوع الثاني من الانواع الثلاثة وهو الاخبار اعلم ان الهزل يبطل الاقرار
سواء كان ذلك اقرارا بما لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق او يحتمله كالبيع والاجارة وصورة
المواضعة فيه ما ذكر في المبسوط لو تواضعا على ان يقرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن

ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البايع للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا امس بكذا واقر به الاخر
صوصم فليس هذا ببيع لان الاقرار اخبار وصار مناطا للحكم لدلالته على وجود المخبر به ظاهرا والهزل
يدل على عدم المخبر به واذا لم يكن المخبر به ثابتا في الواقع لا يكون الاخبار ثابتا فلا يكون
ملزما شيئا حتى لو اتفقا على اجازة البيع الذي هزلا به بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما يلحق
المنعقد والاقرار كاذبا لا ينعقد فلا يفيد الاجازة شيئا وكذا تسليم اي كالاقرار تسليم الشفعة
طلب الشفعة على الثلثة اوجه طلب المواثبة وطلب الاشهاد وطلب الخصومة والتملك اذا عرفت
هذا فاعلم ان الشفيع اذا هازل بعد طلب المواثبة والاشهاد بتسليم الشفعة هازلا لا يبطل شفعته
لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط فانه لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار يبطل التسليم وبقي
الشفعة فكذا هاهنا وكذا الابراء ابراء الغريم هازلا بان قال ابراتك فانه على اني بالخيار لان في الابراء معنى
التمليك ولهذا يرتد بالرد بخلاف ما لو سلم الشفعة هازلا قبل طلب المواثبة لان الهازل
غير راض بحكم التسليم فصار ساكتا من حيث الحكم والشفعة تبطل بصريح السكوت فكذا بدلالة
اذ الدلالة تعمل عمل الصريح فاما بعد المواثبة والاشهاد لا يكون الطلب واجبا على الفور والاستقرار
بالهزل بمنزلة السكوت ولا يبطل الشفعة هاهنا بصريح السكوت على الفور فكذا بدلالة قال
واما الكافر هذا بيان للنوع الثالث الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرا من دينه هازلا يحكم
بايمانه في احكام الدنيا لوجود احد الركنين منه وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضا بالتكلم
بكلمة الاسلام فالاولى ان يحكم باسلامه هاهنا والمعنى فيه ان الايمان بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد
والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب كما
يرد البيع بالخيارات فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يوثر فيه الهزل واما المسلم اذا تكلم بكلمة الكفر
هازلا بان قال هازلا انه مثلا الصنم اكبر ونحوه فانه يحكم بارتداده لان الهازل لكونه راضيا
باجراء هذه الكلمة الشنيعة على لسانه مستخف بالدين وذلك كفر قال الله تعالى ولئن سالتهم
ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم
بعد ايمانكم فدل ان استخفاف الدين الحق كفر وكذلك الاجماع منعقد على ذلك فيصير مرتدا بنفس
الهزل لا بما هزل به بخلاف المكره على الردة حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم
جميعا فصار كان المباشرة لم توجد منه قال واما السفه فهو العمل بخلاف دلالة العقل
والحجى وترك موجب الشرع من وجه باتباع الهوى وان كان اصل التصرف اي جنسه مشروعا
وهو اي السفه السرف والتبذير والدليل على ان اصله مشروع ان اصل البر والاحسان
وذكر مشروع قال الله تعالى وتعاونوا على البر واحسنوا ان الله يحب المحسنين الا ان الاسراف
حرام كالاسراف في الطعام والشراب فقوله من وجه احترز من ارتكاب ساير المحظورات
لانه مخالف لموجب الشرع من كل وجه لا لعادة ارتكاب ساير المحظورات

فيكون مومنا كما لو كان ... على الاسلام ... فيحكم باسلامه لوجود احد الركنين مع انه غير راض

السعد من اما على الثاني فظاهر وكذا على الاول اذ لا مدخل للراي في اثبات العقوبات ومن قولهما
لو لم يكن نظرا ما فوض الى الولي ان الولي يملك التعزير كما يملك غيره ومنع المال من جملة التعازير
فيملكه ايضا قال واما الخطاء يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه الاسم خطء قال الله تعالى ان
قتلهم كان خطئا كبيرا ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء وهو نوع
من العوارض المكتسبة جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد
عن اجتهاد صحيح حتى لو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا يأثم اذا اخطا ولا يؤاخذ بحد ولا بقصاص اذا
وجد منه القتل خطاء لان كل واحد من الحد والقصاص جزاء كامل من اجزية الافعال المحرمة فيكون
الخاطي فيه معذورا وقوله دون حقوق العباد لان الخطاء لا ينافي عصمة المحل لعدم الاعتداد العامل ووجب
به الدية فيعتمد عصمة المحل والخطاء لا ينافي عصمة المحل لكنه لا يخلو عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت
اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة لتردده بين الحظر والاباحة
ولم يصح الحاق الخاطي بالناسي حتى يبقى معه بقاء الصوم لان الناسي غير مقصر والخاطي مقصر فلم يجعل المنافي
للصوم عدما في حقه قال ويصح طلاق الخاطي بان اراد ان يقول مثلا اسقني فقال انت طالق يقع الطلاق
لان القصد امر باطن فاقيم اهلية القصد بالعقل والبلوغ مقامه كما في السفر مع المشقة وقال الشافعي
لا يقع طلاقه لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح واختيار منه فلا يصح
طلاقه كطلاق النايم بهذا الطريق ولو قام العقل والبلوغ مقام القصد يصح طلاق النايم والقائم
البلوغ عن عقل مقام الرضا فيما يبتنى على الرضا من البيع والاجارة ونحوهما والجواب عندنا ان
النايم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل
حرج كالقصد امر باطن وله سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ والنايم عديم الاختيار ويمكن معرفته
من غير حرج فلا يصح منه اقامة البلوغ مقامه لانتفاء الشرط واما الرضا في حق العباد فعبارة
عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته حتى يفضي اثره الى الظاهر ويعرف ذلك منه بمساعدة الوجه
وغيره فلا يكون امرا باطنا فلا يقام البلوغ مقامه وينعقد بيعه اذا جرى على لسانه بعت هذا
العبد منك بكذا او قال خصمه قبلت ذلك فلا رواية فيه عن اصحابنا ولكنه يجب ان ينعقد فاسدا كبيع
المكره كذا قال الامام فخر الاسلام وتابعه المصنف لوجود الاختيار نظرا الى وضع الكلام اذ فعل اختياري
وينعقد لفوات الرضا قال واما السفر قطع المسافة لغة وشرعا هو الخروج على قصد مسيرة ثلاثة ايام
ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام وهو من اسباب التخفيف لكونه من اسباب المشقة مؤثرة
في قصر ذوات الاربع من الصلوات اجماعا لكنه على سبيل الاسقاط عندنا والترفه عند الشافعي حتى لا
يلزم قضاء الاربع عنده وقد مر بيان هذه المسألة في فصل العزيمة والرخصة وما ثبت في الصوم في تاخير
وجوب ادايه الى ادراك عدة من ايام اخر ولما كان السفر من اسباب التخفيف كان كالمرض وكان ينبغي

السفر

سفه حقيقة فما وجب الاحتراز عنه لانا نقول وان كان سفها حقيقة لكنه ليس السفه الذي
يتكلم فيه الفقهاء ويتعلق به الاحكام من منع المال والحجر عليه وكلامنا فيه ما قال وهو السرف والتبذير
على ذلك وانه اي السفه لا يخل بالاهلية لبقاء القوى الظاهرة والباطنة من العقل والفكر ولا يمنع
شيئا من احكام الشرع لبقاء اهليتها ويكون مخاطبا باداء العبادات وترك المنهيات في الدنيا
ويجازى عليه في العقبى ولا يوجب السفه الحجر عن تصرف لا يبطله الهزل وهو ما لا يحتمل الفسخ كالنكاح
والطلاق والعتاق اجماعا اذ السفيه كالهازل يصدر افعاله لا على نهج العقلاء وكذا لا يوجب
الحجر عن تصرف يبطله الهزل وهو ما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة عند ابي حنيفة لان الحجر على الحر العاقل
البالغ غير مشروع اصلا عنده وعند ابي يوسف ومحمد فهو يوجب الحجر الا ان في ايجاب الحجر على
سبيل الزجر والعقوبة وقالا انما يحجر نظرا اذ النظر واجب حقا للمسلمين كالغرماء واولاده الصغار
وزوجاته وساير الناس فانه اذا اتلف ماله كله يكون كلا على الناس ويستحق النفقة من بيت المال
وله لاسلامه وان كان عاصيا لان السفيه الا يرى انه يستحق العفو عن صاحب الكبيرة عقلا لاسلامه
وان كان عاصيا ولهذا منع عنه ماله في اول البلوغ بعض الى خمسة وعشرين سنة اجماعا قال الله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم نظرا له ليبقى ماله مصونا لا عقوبة عليه بدليل انه يخاطب به الولي مع ان
العقوبة يفوض اقامتها الى الامام ويحجر عن التصرفات ايضا بالقياس عليه بجامع النظر ولانه
لو لم يحجر لسانه مقطوعا يمنعه من التصرفات لم يبق محفوظا لان ما يمنع من يده يتلفه بلسانه بان يقر
لغيره او يبيع بغبن فاحش ويكون الولي مامورا بالتسليم اليه فيفوت فائدة المنع ثم الحجر عندهما
انواع حجر بسبب السفه مطلقا وذلك الحجر يثبت بنفس السفه عند محمد سواء حدث بعد البلوغ او بلغ
كذلك لانه سبب الحجر فلا يفتقر الى القضاء كالجنون والصغر ولا بد لثبوته من حكم القاضي عند ابي يوسف
لان الحجر للنظر والنظر الى القضاء حتى لو باع قبل حجر القاضي جاز عند ابي يوسف خلافا لمحمد والنوع الثاني
اذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء دينه يبيع القاضي امواله من العقار والعروض وذلك ضرب حجر
لنفاذ تصرف الغير عليه والنوع الثالث ان يخاف على المديون ان يلجئ ماله بالتلجية اي يتلف امواله ببيع التلجئة
بغبن فاحش او باقرار فيحجر عليه حتى لا يصح تصرفه الا عند حضور الغرماء وان كان الرجل غير سفيه وعلم
من هذا ان طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين فاما لم يكن السفه من اسباب النظر فلا وقال ابو حنيفة
لما كان السفه مكابرة العقل في التبذير بغلبة الهوى مع علمه بقبحه فلا يكون سببا للنظر له لكونه معصية
والنظر من هذا الوجه اي من الوجه الذي هو الجائز لا واجب كما قلنا في صاحب الكبيرة فقال لا ينبغي ان يحجر
على نفسه اهدارا لدمه والحاقا بالبهائم والمجانين اذ بالبيان بان الانسان من الحيوان ولذا من الله تعالى في
كتابه تعالى الرحمن علم القران خلق الانسان علمه البيان وقال ان عن لسان الفتى نصف ونصف فؤاده
فلم يبق الا صورة اللحم والدم والجواب عن قياسهما على منع المال ان ذلك ليس فيما اما عقوبة عليه زجرا
له عن التبذير واما غير معقول المعنى لما قلنا انه لا يجوز ان يكون للنظر فلا يحتمل المقايسة على التعدي من

لم يكون حكمهما واحدا فيما ذكر من المسايل لكن السفر لما كان من الامور المختارة لكونه من العوارض
المكتسبة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم
من غير لحوق مشقة اخذه بخلاف المريض فحصل ان المقيم اذا اصبح صائما في رمضان ثم سافر لا يحل له الفطر
لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما
تقرر في ذمته بخلاف ما اذا اصبح الصحيح المقيم صائما ثم مرض حيث يحل له الافطار لانه امر اضطراري
ولو افطر المسافر مع انه لا يحل له الافطار لا تجب عليه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوب الكفارة
باقتران السبب المبيح بالفطر وهو السفر فانه مبيح في الجملة ولو افطر المقيم العازم على الصوم ثم سافر
لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار حيث تسقط عنه الكفارة والوجه
قد اندرج مما قلنا قال واما الاكراه فهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان كامل وهو ما يفسد
الاختيار ويوجب الالجاء اي الاضطرار ويسمى ان يحمل الفاعل مضطرا الى الفعل كالاكراه بالقتل او
قطع العضو لان حرمته كحرمة النفس والاختيار وهو القصد الى احد طرفي الممكن نوعان صحيح وهو ان يكون الفاعل
في قصده مستبدا وفاسد وهو ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير وقاصر وهو ما يعدم الرضا ولا
يوجب الالجاء وفساد الاختيار كالاكراه بالحبس المديد والقيد والضرب الشديد وان الاكراه بنوعيه
لا ينافي اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل بالبلوغ والاكراه لا يخل
بشيء منها ولا يوجب وضع الخطاب اي سقوطه بحال لما قلنا ولان المكره مبتلى حالة الاكراه كما هو مبتلى
حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب اي لا يكون بدونه الا ترى ان المكره بالاتيان بما اكره عليه
متردد بين ان يكون المباشرة فرضا عليه تارة كشرب الخمر عند الاكراه الملجي كانه يفترض عليه الاقدام
على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم يشرب حتى قتل اثم وحظرا فان المكره على القتل والزنا يأثم بفعلهما
ومباحا كافساد الصوم للمسافر بعذر الاكراه ورخصة كاجراء كلمة الكفر على اللسان حالة الاكراه فيأثم
بالقتل والزنا ويوجر بشرب الخمر عند الاكراه فتردد فعاله بين هذه الصفات انه كونه مخاطبا كسائر المخاطبين
ويحمل عليه انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لانه ان اراد باباحة افساد الصوم اباحة الاقدام والترك وليس
كذلك لانه يأثم بالترك الى لم يفعل وان اراد بها صحة الاقدام مطلقا فالفرض والرخصة كذلك فيكون
مندرجا فيها وايضا قوله يوجر فيه مرة ويأثم اخرى مما يستغنى عنه بذكر الفرض والحظر قلت اما الجواب عن
الاول فهو انا اخترنا الشق الاول فقولك اباحة افساد الصوم ليس كذلك وانما يأثم بالترك لا لانه ليس بمباح
بل لانه بذل نفسه لاجل المباح فالاثم محقق للاباحة لا منافي لها ومع ضعف لا يخفى وعن الثاني بان الاجر
والاثم من احكام الاخرة والفرض والحظر من احكام الدنيا فجمع بينهما جمعا لكونه مبتلى باحكام الدارين
قال ولا رخصة في الزنا اي زنا الرجل والقتل والجرح اي قطع اعضاء الغير بالاكراه اصلا لان ثبوت
دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه اي المقصود بالقتل في استحقاق الصيانة
عند خوف التلف سواء فلا يجوز للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان عنده لصيانة نفسه فيسقط الكره في حق ال
دم المكره عليه اي صار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه لتعارض الحرمتين اذ الترخص

الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره
عليه فلا يثبت للتعارض وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع
النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لانه لا اب له ليربيه فيكون هالكا حكما ولهذا استحق
به القتل فان قلت انما يلزم الهلاك ان لو لم تكن المراة ذات زوج اما اذا كانت فلا لان
الولد للفراش فيكون ولده صاحب الفراش قلت حكمة الحكم يراعى في الجنس لا في كل فرد على ان صاحب الفراش
قد ينفيه عن نفسه لتهمة الزنا ويلاعن مع امراته وينقطع نسبه منه فيكون هالكا وحرمة طرف غيره
مثل حرمة نفس ذلك الغير فلا يرخص بالجرح واتلاف طرف غيره لصيانة نفسه عند الاكراه الا ترى ان المضطر
لا يحل له ان يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له ان يقتله الا اذا احل على قطع طرف نفسه بالقتل بان قتله
له لتقتلنك او تقطع انت يدك حل له قطع يده لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض لان اطراف
الادمي وقاية نفسه كامواله فجاز له ان يختار ادنى الضررين لدفع الاعلى كما له ان يبذل ماله لصيانة
نفسه ولا ان يبذل طرفه صيانة نفسه دون عكسه اذ فوات النفس يتضمن فوات العضو ولا ينعكس لا يقال
الاطراف ملحقة بالاموال ولها اتلاف مال الغير لصيانة نفسه عند الكره فينبغي ان يجوز له قطع طرف الغير
لصيانة نفسه لانا نقول الحاق الطرف بالمال انما يتحقق في حق صاحبها لانها وقاية نفسه حتى ان الانسان يبذل
ماله وطرفه لصيانة نفسه ولكن لا يبذل طرفه لصيانة نفس غيره قال ولا حظر مع الكامل منه في الميتة ولحم
الخنزير اي لا تبقى حرمة هذه الاشياء مع الاكراه الكامل وهو الملجي لان حرمتها انما تثبت حالة الاختيار
قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء
من التحريم اباحة فاذا سقطت الحرمة عن هذه الاشياء كان الممتنع من تناولها متسببا لدم
نفسه فصار اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يكن عالما يرجى ان لا يأثم لان قصده التحرز
عن ارتكاب المحرم ودليل انكشاف الحرمة خفي فيعذر بالجهل كجهل من اسلم في دار الحرب
بالشرايع اليه اشير في المبسوط هذا ان تم الاكراه اي لم يكن بان يكون ملجيا وان قصر بان
لا يكون ملجيا لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا شرب الخمر لم يحد لانه اذا
تكامل الاكراه اوجب حلها فاذا قصر اورث شبهة كوطي الجارية المشتركة يكون شبهة
في درء الحد عن الواطي بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل يقتص منه لانه لو تم الاكراه
عليه لم يحل قتله فاذا قصر لم يصر شبهة ايضا قال ورخص في اجراء كلمة الكفر وافساد الصوم
واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المراة من الزنا في الاكراه الكامل اي تم اجراء
اجراء كلمة الكفر على اللسان لا تحتمل السقوط بحال لان حرمته عقلية لكنه استبيح ذكره عند تكامل
الاكراه اذا كان القلب مطمئنا بالايمان بالنص فيكون الامتناع هو العزيمة حتى لو صبر حتى قتل
يكون ماجورا وحرمة البواقي وان احتملت السقوط باصلها لكون حرمتها شرعية لكن دليل السقوط لما

لم يوجد نصا وعارض دليل الحرمة دليل اخر فوقه وهو الاكراه وجب العمل به اي بامر
العارض فانسا الرخصة وهو ما استبيح بعذر مع قيام المحرم لا الاباحة المطلقة حتى كان
الصبر عزيمة حساب عليه لانه باذل نفسه لاعزاز الدين وصيانة حق المسلمين وانما فارق
فعلها فعله في الرخصة حيث رخص لها اي التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل
الزنا اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان محظورا لكن ليس فيه معنى اهلاك الولد لان نسبته لا ينقطع
عنها فالحال عدمت الترخص لها بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فيتحقق معنى الاهلاك في فعله
فلم يرخص له في ذلك ولهذا اي ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر
شبهة في درء الحد عنها بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لم يصر القاصر شبهة
في سقوط الحد كما في الاكراه على القتل قاصرا فان قلت المراة ان لم يكن لها زوج لا تتمكن من تربية
الولد فيفضي الى الهلاك وان كان فقد ينفي عنه الولد فيفضي الى الهلاك ايضا فلا فرق قلت الرجل
هو صاحب البذر والقاء البذر في غير ملكه سبب لانقطاع النسب عنه وهو المفضي الى الهلاك فاما
ما يتعلق بالتمكين وهو الاضافة الى الام فانه ثابت من جانبها من غير قصور بسبب الفرق ما ذكرت هذه
الجملة اي الى ذكرنا ان الاكراه لا ينافي الاهلية وتوجه الخطاب اليه وان فعله متردد بين الاقسام
ان الاكراه بنفسه لا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال كالطلاق ونحوه والافعال كالقتل ونحوه فثبت
موجب هذه الجملة لكونها صادرة عن اهلها واختيار اذ هو عرف الشرع واختيار اهلها الا بدليل
غير الاكراه غيره من تعليق واستثناء على مثال فعل الطائع فان افعال الطائع من شرب الخمر
والزنا يوجب الحد الا اذا وجد مانع بان وجد الزنا والشرب في دار الحرب وكذا اقواله فان قوله
انت حر يوجب الطلاق والحرية في الحال الا اذا وجد المغير من التعليق والاستثناء فكذا افعال
المكره واقواله توجب الحكم الا اذا وجد المغير حال وانما يظهر اثر الكره اذا تكامل يعني لا فرق
بين فعل الطائع والمكره الا في تبديل النسبة عند تكامله اذا احتمل ذلك حتى يصير المكره كانه
باشره بنفسه ويخرج المكره من البين وهذا كالامر فانه من صح استقام نقل الجناية بسببه
الى الامر كمن امر عبده او اجيره بان يحفر بئرا في فنائه وذلك موضع اشكال قد يخفى على الناس
انه ملكه او حق المسلمين فحفر فان ضمان ما عطب فيه على الامر وجعل كانه المتلف هو الامر
تنتقل ح
بخلاف ما اذا امره بالحفر في موضع لا يشكل انه طريق المسلمين فان الجناية تقتصر على الفاعل لبطلان
الامر وكذا اذا قتل رجل عبد الغير بامر مولاه اي نقل الفعل الى المولى لانه موضع شبهة لانه مملوك
فاشتبه عليه حل تصرفه بالقتل كما في تصرفاته بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر اخر حيث تقتصر
الجناية والضمان على المباشر لانه لا شبهة هنا قال وانه اذا اقتصر في تفويت الرضا دون فساد
الاختيار فيفسد بالاكراه اي بكلا نوعيه ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا من التصرفات كالبيع والاجارة
لانه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه وصحته لفوات الرضا

الرضا الذي هو شرط الصحة فينعقد بصفة الفساد حتى لو كان في التصرف ما لا يتوقف على الرضا
كالطلاق والعتاق ينفذ من المكره فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان
رضاه قد تم قال ولا يصح الاقارير كلها سواء كان الاكراه قاصرا او كاملا حتى لو اكره بقتل او ضرب
شديد على ان يقر بالطلاق والعتاق وابراء الغريم والدين في ذمته ونحوها كان الاقرار باطلا
لان الاقرار خبر يحتمل للصدق والكذب وانما يثبت الحكم بالاقرار لرجحان جانب الصدق ودلالة على
قيام المخبر به وذلك يفوت بالاكراه لدلالته على انه تكلم للخوف عن القتل والضرب لا لقيام المخبر وهذا مع
حوله وجود امارات دلالة عدمه وهذا بخلاف اقرار السكران فانه يصح لان السكر اذا لم يجعل عذرا
لكونه معصية لم يجعل دليلا على عدم المخبر به بخلاف ما اذا ارتد حيث لا يعتبر حتى لا تبين منه امراته
لان الارتداد يعتمد محض الاعتقاد وقد شك فيه فلا يثبت بالشك والاقرار يعتمد العبارة دون
الاعتقاد فلا يبطل بالشك قال ولذا يتصل الاكراه بقبول المال في الخلع يعني اذا اكرهت المراة على
قبول الخلع على مال فقبلت ذكر فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم
جميعا سواء كان قاصرا او كاملا والتزام المال ينعدم عند عدم الرضا فكان المال لم يوجد اي لم يذكر اصلا
فوقع الطلاق بغير مال كالبالغ اذا طلق زوجته الصغيرة على مال فقبلت فان الطلاق يقع ولا يجب
المال على الصغيرة فكذا هذا ثم ان اصحابنا احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم
اتفقوا ان الطلاق في الهزل لا ينفصل عن المال حتى قال ابو حنيفة لا يجب المال ولا يقع الطلاق
وقالا يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه ينفصل واشار الى الفرق على المذهبين بقوله بخلاف
الهزل والفرق لابي حنيفة ان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والمال يتعلق بالرضا
دون الطلاق فيقع الطلاق والمال لا يجب فاما الهزل فيعدم الرضا بالحكم دون السبب فيصح التزام المال
مع الهزل موقوفا على الرضا بحكمه وهو اللزوم عند تمام الرضا فيتوقف الطلاق عليه كما في شرط الخيار لما
دخل على الحكم دون السبب اوجب التوقف على تمام الرضا وفرقهما ان الرضا بالسبب موجود في الهزل
كشرط الخيار فامكن ايجاب المال لوجود الرضا فيهما من وجه وفي الاكراه لما انعدم الرضا بالسبب والحكم
جميعا لم يصح ايجاب المال وصار كان المال لم يوجد فيقع الطلاق بدون المال قال واذا اتصل
الاكراه لما ذكر الشيخ ان اثر الكره اذا تكامل في تبديل النسبة شرع في بيانه فقال واذا اتصل الاكراه
الكامل اي الملجئ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره حقيقة مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن
ان ياخذ المكره المكره ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه نسب الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا الفعل
وخرج المكره من البين لان الاكراه يفسد الاختيار اي يجعل الفاعل كالمحمول بالطبع على ذلك الفعل
وللمكره اختيار صحيح والفاسد في مقابلة الصحيح كالعدم ولذا جعل معدوما وصار المكره في حكم عدم
الاختيار فيجعل آلة للمكره فيما يحتمل ذلك بمنزلة سيف او سهم استعمله المكره هذا في الاكراه الكامل واما

القاصر فلا يوجب نقل الفعل الى المكره فيقتصر حكمه عليه لانه ليس بملجى قوله واما فيما لا يحتمل
اى في الفعل الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل آلة لغيره لا يستقيم نسبة الفعل الى المكره للاكتفاء
فلا تقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاضافة الحكم
اليه عند عدم معارضة الاختيار الصحيح اياه الا ترى انه هذا القدر من الاختيار صالح لتوجه الخطاب
لما بينا وذلك مثل الاكل والوطى والاقوال كلها فانه لا يتصور ان ياكل الانسان بفم غيره ويطا بآلة
ويتكلم بلسان غيره حتى لو اكره انسان على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره ولو زنى
وهو مكره لا يجب الحد على المكره ويجب العقر على المكره ولا يرجع به على المكره قال وكذلك اى وكان الحكم
مقتصرا على الفاعل فيما لا يصلح ان يكون الفاعل آلة لغيره حقيقة فكذا يقتصر عليه فيما يصلح ان يكون له الا ان يكون
المحل اى محل الجناية غير المحل الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك اى محل الجناية يتبدل بان يجعل آلة للمكره
مثل اكراه المحرم على قتل الصيد فان محل الجناية من حيث احرامه لا من قبل الصيد ولهذا يحل للحلال
قتله واذا كان محل الجناية صورة وهو الصيد وفي الحقيقة محل الجناية احرام المكره لان المكره انما جنى
على احرام نفسه لان الجناية من قبل احرامه لا من قبل الصيد ولهذا يحل للحلال قتله واذا
محل الجناية احرام المكره كان في تبديل النسبة تبديل محل الجناية لا محالة بخلاف الاكراه على قتل النفس
حيث يكون محل الجناية حقيقة وصورة هو المقتول لانه معصوم فلا يكون في جعل المكره آلة تبديل محل
الجناية ولو جعل المكره آلة تصير محل الجناية احرام المكره وهو اي في تبديل محل الجناية مخالفة
المكره المكره لانه يكون موقعا الفعل في غير ما اكره عليه وفي خلاف المكره بطلان الاكراه واذا بطل
الاكراه يكون الفاعل فاعلا في المحل الاول الذي هو احرام نفسه مثلا ولما لزم من نقل الفعل عن المحل
الاول عوده اليه قلنا باقتصار الفعل عليه من الابتداء لعدم الفائدة في النقل قال ولهذا اى
ولان محل الجناية اذا تبدل لم يجعل الفاعل آلة ويقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل
يأثم اثم القتل وان كان يصلح ان يكون آلة فيه للمكره في الفعل لان القتل من حيث انه يوجب المأثم
جناية على دين القاتل ودين القاتل لا يصلح في الاثم آلة لغيره اذ لا يمكن ان يكتسب الانسان الاثم على
غيره ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية لان الجناية تكون واقعة على دين المكره وانه لم يأمره بذلك فيعود الامر
الى المحل الاول كما في المسالة الاولى قال وكذلك قلنا اى كما قلنا ان الفعل يقتصر على المباشر في حق
الاثم قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه بيانه ان من باع مكرها وسلم مكرها
تملكه المشتري ملكا فاسدا حتى نفذ تصرفاته من الاعتاق والتدبير والاستيلاد عندنا وقال زفر
لا يملكه ولو سلم طائعا ملكه بالاتفاق لانه دلالة الرضا فيكون اجازة للبيع لنا انه لما انعقد فاسدا
ووجد التسليم وجب ان يثبت الملك اما الانعقاد فلمساعدة الخصم عليه واما الفساد فلفوات شرط
الصحة وهو الرضا واما التسليم فلانه قد تحقق من البائع ولم ينتقل الى المكره لان التسليم تصرف

تصرف في مبيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح آلة له اذ لو جعل آلة لتبدل محل الفعل لانه
يصير تصرفا في المغصوب وهو امر بالتسليم في البيع ولتبدل ذات الفعل ايضا فانا لو اخرجنا
فعل التسليم من ان يكون متمما للعقد جعلناه غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكره واذا لم يجز ان يتبدل
محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان يتبدل ذاته واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البائع فيحصل الملك
للمشتري لا يقال ان لم يمكن ان ينسب التسليم الى المكره من حيث انه اتمام البيع لكن لم لا ينسب اليه من حيث هو
غصب واتلاف اذ به يزول الملك لانا نقول لو نسبناه الى المكره من ذلك الوجه اى من حيث هو غصب لصار
للمكره يضمنه لو هلك المبيع في يد المشتري كما استنا اليه ولانه يضمن المشتري وقلنا انه يتمكن من فسخ العقد
حال قيام المبيع كما قلنا في بيع الغاصب فاما الجواب عن ... لا ينفذ اعتاق المشتري فلا مال
واذا ثبت ان نقل الفعل الى المكره امر حكمي لا حسي يعني الفعل اذا وجد في محل يستحيل نقله عن
ذلك المحل حسا استحالة نقل المحسوس فقلنا ان المكره على الاعتاق ما اخذ الحالة وهو المتكلم
ويقع العتق منه ولهذا كان الولاء له لان صدور الكلام منه حسي فلا يمكن نقله عنه واتلاف
المالية منقول الى الذي اكرهه لانه معقول اذ هو من الامور الحكمية فيتصل النقل والاتلاف منفصل
عنه في الجملة لتحققه بلا تكلم بالاعتاق كالقتل وتحقق التكلم بالاعتاق بلا اتلاف كاعتاق
الصبي والمجنون فامكن اسناد الاتلاف الى المكره بالكلية مع اقتصار التكلم على المكره وقيل معنى
قوله فيما يحتمل لا فيما يحتمل ان الشرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه
اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم نسبته اليه اصلا ولو وجد منه حسيا كانت النسبة حقيقة لا حكمية
والتكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد ولا عتق فيما لا يملكه ابن آدم
فلا يمكن ان ينسب اليه واتلاف مالية العبد مما يتصور منه فيمكن ان ينسب اليه وما ذكرناه اظهر قال
وهذا عندنا يعني ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه مذهبنا وقال الشافعي رحمه الله تصرفات المكره
قولا يكون لغوا وحاصل مذهبه ان تصرفات المكره اما قولية او فعلية فان كانت قولية فاما ان
يكون الاكراه بحق او بغير حق وان كانت فعلية فاما ان تم الاكراه ... فاما اذا كانت قولية
وكان الاكراه بغير حق كانت تصرفاته باطلة كلها مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها
لان صحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه فيبطل صحته عند
عدم الاختيار الا ترى انه لا يقع طلاق النائم لعدم الاختيار وكذا اذا كانت فعلية مثل شرب الخمر
حتى لا يجب عليه الحد لان الاكراه لما جعل عذرا في الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا واما
اذا كانت قولية وكان الاكراه بحق يصح ويعتبر فان قيل هذا القسم يرد نقضا على القسم الاول
لان قوله في هذا القسم ايضا صادر من غير قصد واختيار قلنا اذا كان الاكراه بحق فانه جعل
الاختيار موجودا شرعا بخلاف ما لو كان بغير حق فانه جعل معدوما فلا يرد النقض
فلهذا قال يصح اسلام الحربي المكره على ذلك لان الاكراه بحق بخلاف الذمي اذا اكره على الاسلام
لان اكراهه الذي بغير حق لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون وكذا لو اكره القاضي المديون على
بيع ماله صح بيعه لانه اكراه بحق وكذا لو اكره المولى على الطلاق بعد مضي مدة الايلاء صح طلاقه

لانه اكراه بحق والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده في الاحكام لانه اعدام الرضا
ومال المكره معصوم ولحقيق عصمته لم لا نزول عن ملكه بلا رضاه دفعا للضرر عنه
فاذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بان جعل عذر سيح له الفعل شرعا بطل حكم
الفعل عن الفاعل ثم ننظران امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه وان لم يمكن لم ينسب اليه
بطل الفعل اصلا كانه لم يوجد فلهذا قال في الاقوال كلها انها تبطل وكذا في بعض الافعال
ولهذا قال اذا اكره على اتلاف مال الغير ان الضمان على المكره وكذا لو اكره المحرم على قتل الصيد
او الحلال على قتل صيد الحرم ان الجزاء يجب على المكره لانه يمكن ان ينسب اليه الفعل بان يجعل المكره
آلة له وقد تم الاكراه لان الذي باشر ابيح له الاقدام بخلاف ما لو اكره على الزنا او القتل حيث يجب
الحد والقصاص على المكره لانه لم يتم الاكراه حيث لم يبح له الاقدام ولهذا ياثم بالاتفاق فاقتصر الفعل
على الفاعل فان قيل لما اقتصر الفعل على الفاعل ولم ينسب الى المكره ينبغي ان لا يقتص من المكره
وقد اوجبتم على المكره قصاصا باعتبار التسبيب لان التسبيب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة
عنده لا باعتبار المباشرة وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الاختيار ولكن ينعدم به الرضا سوا
كان ملجئا او غير ملجئ او يفسد به الاختيار اذا كان ملجئا وحينئذ يجب ترتيب الاحكام على فوات
الرضا وفساد الاختيار

باب حروف المعاني

وانما سميت حروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء اذ لو لم يكن من والى في قولك خرجت
من البصرة الى الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك وانتهاؤه ولان لها معاني كالباء في بزيد بخلاف الباء في بكر
ثم الاطلاق الحروف على المذكور في هذا الباب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر فيه ليس بحرف لكن لما كان
الاكثر حروفا غلبت عليه والشطر النصف لغة وقد يطلق على البعض توسعا وهو المراد هنا وكان
هذا اعتذارا منه عما يقال البحث عن معاني الحروف من مسائل النحو فقال نعم لكن لما توقف على معرفتها
بعض مسائل الفقه حسن الكتاب به تتميما للفائدة وابتدا بحروف العطف لانها اكثرها وقوعا
في المسائل فكان اولى بالتقديم ثم الاصل في العطف الواو لان العطف لاثبات المشاركة والواو
تدل على مطلق الاشتراك وسائر الحروف تدل على زيادة قيد على الاشتراك كما ستعرفه وهي لمطلق
الجمع عندنا لا للترتيب والمقارنة يعني انه في عطف المفرد على المفرد تدل على اشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في الحكم وفي عطف الجملة على الجملة تدل على اشتراكهما في الحصول من غير دلالة على مقارنة ولا ترتيب
وان كان المعتبر في الوجود لا يخرج عن ذلك وعليه جماعة اهل اللغة وائمة الفتوى وقال بعض اصحابنا
انها للمقارنة وقال بعض اصحاب الشافعي انها للترتيب وكذا قال الشافعي في احكام القرآن انها للترتيب
كذا نقله عنه الامام شمس الائمة السرخسي وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد نحو
قولك زيد راكع وساجد واما في الجمل فنحو قوله تع واركعوا واسجدوا احتج من قال انها للترتيب بقوله تع اركعوا
واسجدوا فانه يفيد الترتيب قلنا بل الترتيب مستفاد من قوله تع واسجدي واركعي اذ كان الركوع
في تلك الشريعة مقدما على السجود اتفاقا وبانه لما نزل قوله تع ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا الرسول الله

لرسول الله صلعم بايهما نبدا فقال عم ابدؤا بما بدا الله فافاد الترتيب قلنا ان في
النص بيان ان هما من شعائر الله ولا يتصور فيه الترتيب لان الترتيب انما يكون
في الفعل واما قال عم ابدؤا بما بدا الله على جهة التقريب الى الافهام لا ان الواو
يوجب الترتيب فان الذي يسبق الى الافهام في المخاطبات ان التقديم يدل على
زيادة المقدم على انه لو كان للترتيب لما احتاجوا الى السؤال وهم من اهل اللسان
فان قيل لو كان في المطلق الجمع لما سالوا ايضا قلت كون الواو للجمع المطلق
لا ينافي الترتيب في الوجود فلهذا سالوا اما الاستدلال بالنقل والاستعمال اما
النقل فظاهر وقد قال ابو علي الفارسي اجمع نحاة البصرة والكوفة على انها للجمع
المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق واما الاستعمال
فلان العرب تقول جاني زيد وعمرو وتفهم من هذا اجتماعهما في المجي من غير تعرض لمقارنة
ولا ترتيب ولو كان للترتيب لما صدق في خبر اذا جاءا معا او على التعاقب ولتناقض
قوله تع في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي قوله في الاعراف قولوا
حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة يعلم انه التغيير ومما يدل على انها
ليست للترتيب صحة قولهم تساوى ما لك وعقودك فلو جعلناها للترتيب لفسد
لانه يودي الى الاخبار عن الواحد بالمساواة وهو محال وصحة قولهم اختصم بكر وخالد
من جهة ان اختصم لا يفعل الا الفاعلين في وقت واحد فلو جعلناها للترتيب لادى
الى ان يكون الفاعل واحدا فقط وذلك باطل والذي يدل على انها ليست للمقارنة صحة قولهم جاني
زيد وعمرو قبله فان قيل لم لا يجوز ان يكون للترتيب او للمقارنة وحيث لا ترتيب ولا مقارنة
يكون مجازا قلت الاصل عدم المجاز قوله وانما يثبت الترتيب جواب عن قول طائفة ظنوا ان
الواو للترتيب عند ابي حنيفة وللقران عندهما استدلالا بما قالوا في من قال لغير المدخول بها ان نكحتك فهي
طالق وطالق وطالق فانه يقع واحدة لم يبق الا واحدة عقيب النكاح عند ابي حنيفة كما قال لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعندهما يقع ثلثا كما قال ان نكحتها فهي طالق
ثلثا اجاب بان الترتيب انما جاء عند ابي حنيفة ضرورة ان الطلاق الاول تعلقت
بالشرط بلا واسطة والثانية بواسطة والثالثة بواسطتين فعند وجود الشرط نزل
ما علق كما علق وقد علقهن مرتبا ومن ضرورة الترتيب في الوقوع ان لا يقع الا واحدة
لانها بانت بالاولى لا الى عدة وصار كالمنجز فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا بمقتضى
الواو وهما قالا ان المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فصار كانه قال ان نكحتها

فهي طالق ملسا والترتيب انما حصل في التعليق وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو
علق كل طلاق بالشرط وحده فالحلف منها امام فانما نزلن جملة لا مرتبة قوله وفي قول المولى
اعتقت هذه وهذه جواب عن نقض اخر يرد على هذا الاصل بيانه ان الفضولي اذا زوج
اثنتين من رجل بغير اذن المولى ثم قال المولى اعتقهما بطل نكاحهما ولو قال اعتقت
هذه وهذه بطل نكاح الثانية ولولم يوجب الواو الترتيب لما بطل نكاح الثانية الا
زوج الفضولي رجلا اختين في عقدتين ثم قال الزوج اجزت نكاح هذه وهذه بطل
نكاحهما كما لو قال اجزت نكاحهما وهذا يدل على ان الواو للمقارنة اجاب بان الترتيب
في المسئلة الاولى انما جاء من جهة اخر وهو ان صدر الكلام لا يتوقف على اخره اذا لم يكن في
اخره ما يغير اوله وفيما نحن فيه ليس الثانية لا يغير عتق فلم يتوقف صدر الكلام فعتقت
الاولى فبطل التكلم بالثانية وعتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية لانه لا يعود
نكاح الامة على الحرة لا يتوقف نكاحها معها فبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها حتى
لو وجد في اخر الكلام ما يغير اوله فحينئذ يتوقف كما في المسئلة الثانية فان صدر الكلام وضع
لجواز النكاح واذا اتصل به اخره سلب عنه الجواز اذ باخر كلامه ثبت الجمع بين الاختين
نكاحا فصار اخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء فيتوقف على اخره فيبطل نكاحهما
كانه قال اجزتهما قال وقد يدخل الواو ظن بعض مشايخنا ان الواو الواقعة بين الجملتين
الكاملتين محتملا للتكلم والابتداء قال الامامان شمس الائمة وفخر الاسلام الحق ان
الواو للعطف كما هو اصله ولا يجب المشاركة في الخبر كقوله تع في قصة القذف واولئك
هم الفاسقون فانه للعطف على مجموع الجملة الكاملة التي هي والذين يرمون المحصنات
لا انه يكون الواو للابتداء او يكون عطفا على الجزاء كما في قوله تع ويمح الله الباطل عطفا على
مجموع الشرطية لا على الجزاء والا لكان مجزوما وكذا قوله تع والراسخون في العلم عطف
على الله عطف على جملة قوله لا يعلم تاويله الا الله لا على الله وكذا في قوله زينب طالق
ثلاثا وعمرة طالق ان عمرة تطلق واحدة لا ان الواو للابتداء بل لكونه لعطف الجملة على
الجملة فلا يجب المشاركة في الخبر لان الشركة في الخبر انما وجب لافتقار المعطوف اليه اذا لم يذكر
له خبر فاذا ذكر له خبر فقد استغنى دليل الشركة وهو الافتقار ولكنا قلنا ان الجملة الناقصة
يشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه لان الشركة انما ثبتت بالافتقار والضرورة وقد اندفعت
الضرورة بجعل خبر الاول خبرا للثاني بعينه فلا يصار الى الاستبداد ولا يجعل كانه افرد الثاني
بشرط على حدة والدليل على ذلك انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق فعند دخول الدار يقع تطليقة واحدة عند ابي حنيفة فلو كان الشرط كالمعاد لوجب

لوجب ان يقع تطليقتان بلا خلاف كما اذا صرح بذلك وقال ان دخلت الدار فانت
طالق ولما لم يقع تطليقتان عنده علم ان الثاني متعلق بعين ذلك الشرط فان قلت اذا
توقفت الجملة الكاملة لتصحيح الناقصة يتعلق الكل بالشرط مرة بلا واسطة وبغير
كما اذا اخر الشرط وفيه الاجماع قلنا انما توقف الكاملة لصحة الناقصة لافتقارها
فيما عدا هذه بني على الاصل وكذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية بكل الطلقة لا بغيرها حتى لو دخلت الدارين لم تطلق
الا واحدة ولو اقتضى العطف الاعادة لطلقت ثنتين كما لو صرح بالاعادة وانما يصار الى الاستبداد
في قوله جاني زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق وفلانة ضرورة ان مشاركة الاثنين في مجي واثنتين
في طلاق واحد لا يتصور فيصار الى الاستبداد وفيه نظر لاجماع اهل اللغة ان قولهم جا الزيدان والزيدون
صحيح من غير تقدير واو ولو وجب صحة ذلك وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان المجي في صورة العطف
لا ينسب الى زيد بعد نسبته لعمرو وانما نسبه المتكلم اول الامر اليهما باعتبار معنى الجنسية وفي قوله فلانة
طالق وفلانة انما احتيج الى التقدير اذ المذكور لا يصلح خبرا للثانية لما ذكر قال وقد يستعار الواو للحال
لمعنى الجمع ايضا اي لجامع الاشتراك بينهما في الجمعية لان الحال يجامع ذا الحال لانه صفته في الحقيقة كما في قوله تع
حتى اذا جاوها وفتحت ابوابها اي جاوها حال ما يكون ابوابها مفتوحة وانما حمل الواو على الحال هنا
لانه في بيان الاكرام وذا دأب اهل الاسلام ومن اكرام الضيف ان يكون الباب مفتوحا حال وصوله الى
باب المضيف فحمل على الحال لافادة هذا المعنى ويؤيده قوله تع جنات عدن مفتحة لهم الابواب ولهذا
قال في حق الكفار وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاوها فتحت ابوابها بدون الواو لان تاخير
فتح باب العذاب اليق بكرم الكريم ومن هذا قيل ابواب جهنم لا يفتح الا عند دخول اهلها فيها واما
ابواب الجنة فمفتوحة قبل الوصول اليها قال فقالوا اعلم ان مسايل اصحابنا قد اختلفت في هذا
الباب فقالوا فيمن قال لعبده اد الي الفا وانت حر وللحربي انزل وانت امن ان الواو للحال
للحاجة لا يعتق الا بالاداء ولا يامن الا بالنزول لانه جعل الحرية والامان حال الاداء والنزول
فلا يثبتان قبلهما لان الصفة لا تسبق الموصوف وقالوا فيمن قال لامراته انت طالق وانت مريضة
او انت مصلية او انت تصلي انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال على احتمال حتى اذا نوى
بها واو الحال يتعلق الطلاق بالمرض والصلوة كانه قال انت طالق اذا مرضت او صليت وقالوا
في المضاربة لو قال خذ هذا المال واعمل به في البز انه لعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطا بل يصير
مشورة وبقي المضاربة عامة في وجوه التجارات كما هو مقتضى صدر الكلام وفي قوله للزوج طلقني
ولك الف درهم حمل على الحال عندهما ... احمل هذا
حال ما يكون لك الف ... يكون الواو مستعارا عن البا فكان بمنزلة ... احمل هذا
المتاع الى منزلي ولك درهم وابو حنيفة حمله على قرار العطف حتى لو طلقها لا يجب له عليها شيء لانها

للعطف حقيقة فلم يترك حقيقته الا بدليل والمعاوضة في الطلاق امر زائد اذ الطلاق يكون بلا
عوض على ما ولم يستقم ترك الاصل وهو الحقيقة بدلالة تدل من الزوائد بخلاف الاجارة لانها معاوضة
اصلية حتى لا تشرع الا ببدل فصلحت دلالة على ترك الحقيقة على ان قولها وكل الذي ليس بصيغة الحال
لانها يكون فعلا او اسم فاعل والالف لست كذلك وهذا عبارة الامام فخر الاسلام بعينها وقال
العلامة النسفي هذا اشكل عندي لان الحال لا يختص بالفعل واسم الفاعل نعم قال بعضهم الحال
لا يكون اسم جوهر لكنه على هذا فقد حكي عن سيبويه هذا احالك حديدا على الحال وان لم يكن مشتقا على ان كلامنا
في الجملة التي تقع حالا ولم يشترط فيها احد ذلك قلت هذا الاشكال حتى لو حمل كلامه على ظاهره لكن عندي
انه ماول بان الجملة اذا وقعت حالا لا بد لم يشتمل على فعل او ما يشتق منه سواء كان اسم فاعل او غيره
لتكون مبينا هيئة الفاعل او المفعول غاية الامر انه عبر عن جزء الحال بالحال وعن المشتق باسم
الفاعل تسامحا واتكالا على فهم السامع اذ الكلام في الجملة والفعل واسم الفاعل حر وهذا لا فكيف
علمه هذا القدر مع جلالة قدره في التحقيق والتدقيق واما قوله اد الي الفا وانت حر فصيغته تصلح
للحال لانه في معنى انت محرر او معتق وصدر الكلام غير مفيد شيئا الا ان يجعل شرطا للتحرير لان قوله اد
الي الفا لا يصلح ضريبة لانها لا تكون بهذا القدر فلو لم يحمل عليه او الحال حتى يجعل الاداء شرطا لفا صلح الكلام
على ان اختلاف الجملتين طلبا وخبرا امارة الحالية وقد اعترض عليه بان واو الحال دخلت على قوله
انت حر فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء
اذ الشرط مقدم على المشروط فلا يكون متعلقة بالاداء فيمتنع الحرية في الحال واجيب عنه بوجوه احدها
انه من باب القلب فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الالف صرا لما ذكرنا وثانيها ان قوله وانت
حر من الاحوال المقدرة فيكون معناه اد الي الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء وثالثها ان الجملة انما وقع
ت حالا لانها في مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاجري حكمه ويصير معنى الكلام اد الي الفا
تصير حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء كتعلق الاكرام بالاتيان في قوله ائتني اكرمك
واما قوله انت طالق وانت مريضة ونظايره فصدر الكلام منه مفيد بنفسه وقوله وانت مريضة
جملة لا دلالة فيها على ترك الحقيقة وحملها على الحال لانه يصح العطف هنا لانهما جملتان اسميتان
فيحمل على العطف الذي هو معناه الاصلي وكذلك في قوله واحمل به في الدار للعطف لانهما جملتان
طلبيتان فيصح عطف احديهما على الاخرى فيحمل عليه لانه الاصل على انه لا يصلح حالا الا بتاويل [illegible]
فظاهر واما من الفاعل فلان الحمل متاخر عن الانزال والحال يجب ان يكون مقارنا للفعل وقوله
انزل وانت امن فيه دلالة على ان الواو فيه للحال لان الامان انما يراد به [illegible] والتعاني
الحروب معالم الاسلام والتعرف على محاسنه [illegible] في حصن نفسه مقصود وذلك انما يكون حالة النزول
قال والفاء فانه للوصل والتعقيب اي يقتضي ان يكون الثاني يعقب الاول بلا تراخي

التعريب وعلته تاخرها الا لكرمه

التراخي والتعقيب فيها على حسب ما يعد في العادة عقيب الاول وان كان بينهما زمان
كثيرة كقوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الاية وقوله تعالى الم تر
ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة وا[illegible] التعقيب باتفاق
ائمة اللغة على ذلك فلهذا قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
الاخرى فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ اي من غير ان
يشتغل بينهما بعمل اخر ومؤخر الدخول بعد اشتغال بعمل وفيمن قال لاخر بعت منك
هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر انه يكون قبولا للبيع اي يحمل على الكلام عتقا لانه ذكر الحرية
بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب والترتيب للعتق على الايجاب لا يمكن الا بعد
ثبوت القبول فيتضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول فكانه قال قبلت فهو حر ولو قال
هو حر او وهو حر لم يجز البيع فلم يحرر العبد وكان ردا للايجاب وفيمن قال للخياط انظر
الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا ضمن
الخياط لان الفاء للتعقيب فكانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه ولو قال ذلك صريحا وهو لم يكف
يضمن فكذا هنا بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لم يكفه فانه لا يكون ضامنا لوجود
الاذن مطلقا وفيمن قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق فدخلت ان الطلاق يقع على الترتيب فتبين بالاولى عندهم ولغا الثاني والثالث
على الاصح بخلاف ما اذا كان معطوفا بالواو فانه يكون على الاختلاف [illegible] بين ابي حنيفة
وصاحبيه ولهذا اي لكونه للتعقيب اختص الفاء بعطف الحكم على العلل لان الحكم يعقب
العلة اما وجودا او ذاتا ولعدم الاختصاص لا يناسب [illegible] اذ لا اختصاص [illegible] وقال
يستعمل لكن ان الشرط كقوله تعالى اطعمه من جوع اي لاجل الاطعام فيكون الاشباع حكما وقال
لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بذلك الشراء فيكون العتق حكم
لكن بواسطة [illegible] وقد يدخل على العلل الاصل ان لا يدخل الفاء على العلل لان الحكم
تاخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل عليها اذا [illegible] لها دوام [illegible] وجوده
بعد الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كقولهم لمن هو في حبس الظالم ابشر فقد
اتاك الغوث اي صرت فرح وسرور فقد اتاك المغيث والغوث ما لها دوام وبقي بعد الابشار
وان لم يكن لها دوام لا يجوز دخول الفاء عليها فلا يقال [illegible] وانقطع
فقطعه وسمي هذا الفاء فاء التعليل [illegible]
ولا يصح لان فاء العلة لا يختص بالدوام [illegible] فانه يقال [illegible]

وللصائم افطر فقد غربت الشمس ويقال للجندي اخرج فقد خرج الامام وارجع فقد دخل الامام
داره والطلوع والغروب والخروج والدخول مما لا دوام لها على ان المثال المذكور مما لا دوام
لان الاتيان كالخروج قلب الدليل على انه مختص بذلك ما ذكرنا من المعقول والمنقول وهو
عدم جواز التكسر فكسرته وما ذكر من الامثلة كلها مما يدوم اذ المراد من الطلوع هنا الظهور
ومن الغروب الخفاء ومن الخروج الاتباع ومن الدخول الاستراحة وما يناسبه نفهم ملزوم المعاني
من قصد المتكلم فلا يكون حجة لهم والعلة في المثال المذكور هو وجود المغيث والاتيان سبب ابدا
ظهر حجة تاويلنا للامثلة السابقة قوله ولهذا اي ولان الفاء قد يدخل على العلل قلنا
فيمن قال لعبده ادّ الي الفا فانت حر انه يعتق في الحال وان لم يؤد لان الحرية مما يدوم فاشبه
المتراخي فيكون الفاء للتعليل ويكون المعنى ادّ الي الفا لانك حر وكذا لو قال للحربي انزل فانت
آمن كان آمنا نزل او لم ينزل لان معنى الكلام انزل لانك آمن والامان مما يمتد لا يقال هلا
جعلت قوله ادّ الي الفا علة وقوله فانت حر جوابه كما هو حقيقته ويصير كانه قال ان اديت
الي الفا فانت حر وكذا في مسئلة الامان لان الكلام صحيح بدون الاضمار فلا يصار اليه الا لتعذر
لانه خلاف الاصل ولا معارض بان دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان في ذلك العمل
بحقيقة الفاء من وجه لان العلة اذا كانت مما يدوم يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار ولهذا
قلنا فيمن قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء للعطف فلا بد من اعتباره
بحسب الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه ويصرف الترتيب الذي هو معنى الفاء الى الوجوب
بان يقال وجوب هذا اسبق من وجوب ذلك لا الواجب ليكون الترتيب مرعيا فيبقى على حقيقته
او يقول استعير الفاء لمعنى الواو لما تعذر حقيقته اذ الترتيب في الاعيان لا يتصور فصار
كانه قال لفلان علي درهم ودرهم وقال الشافعي يلزمه درهم واحد لان معنى الترتيب لغو فتعذر
اعتبار موجبه فيحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الدرهم الاول وتوكيده ويضمر المبتدأ اي فهو درهم
لكن ما قلناه احق لانه يفهم لان فيه العمل بالحقيقة والاضمار لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا الغاية
فان قيل انتم تركتم الحقيقة ايضا حيث جعلتم الفاء مستعارا للواو قلنا انما استعير الفاء
لتقرير الحقيقة وهو المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وانتم اضمرتم لتغيير حقيقة الكلام فكان
ما قلناه اولى ولان المجاز خير من الاضمار على انا تمسكنا باحد الدليلين فلا يتوجه على احدهما
الاشكال صح
عينا قال وثم للعطف على سبيل التراخي الا ان عند ابي حنيفة التراخي على وجه القول بالمنقطع
كانه مستانف حكما اي كانه قطع الكلام بالسكوت ثم استانف رعاية لكمال التراخي يعني هذه
الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت
التراخي في الوجود والتكلم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود فقط لكان ثابتا من وجه دون وجه وعندهما

وعندهما التراخي في الوجود دون التكلم اي يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كانه كلمة بعد
لا في التكلم لانه متصل حقيقة اذ العطف يقتضي الاتصال بيانه فيمن قال الحق اعلم ان هذه
المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان اخر الشرط او قدم وعلى كل تقدير اما ان يكون في المدخول بها
او في غير المدخول بها اما اذا اخر الشرط في غير المدخول بها بان يقول انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار بمنزلة المسكوت
لا يتوقف اول الكلام على اخره وان وجد المغير فيقع بالاول الطلاق البائن في الحال ويلغو ما
بعده لعدم المحل كما اذا وجد السكوت حقيقة وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ويقع الثاني
في الحال ويلغو الثالث لحصول البينونة بالثاني فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام
لما انقطع عن الاول بقي قوله ثم طالق غير مفيد لكونه جزاء بلا شرط قلنا صحة العطف مبنية على
الاتصال صورة وذلك موجود هاهنا واما التعلق بالشرط فمبني على الاتصال صورة ومعنى ولهذا
اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل وفي المدخول بها سواء قدم الشرط او اخره يتعلق بالشرط
ما يليه ويقع الباقي في الحال وهذا ظاهر وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة
وينزلن على الترتيب اما اذا كانت مدخولا بها فتطلق ثلاثا عند وجود الشرط وان كانت غير
مدخول بها فتطلق واحدة ويلغو الباقي لانعدام المحلية بالبينونة قال وقد يستعار ثم للواو للاشتراك
بينهما في معنى العطف وذلك عند تعذر العمل بالحقيقة مثل قوله تعالى فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة
الى ان قال ثم كان من الذين امنوا اي وكان لتعذر العمل بحقيقته اذ الايمان شرط صحة العبادة فلا يكون
معتبرا قبله وذكر صاحب الكشاف ثم لتراخي الايمان في الرتبة عن العتق والصدقة وفي التيسير هذا
الترتيب في الاخبار ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا كقول الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه
ثم قد ساد قبل ذلك جده. وانا اقول يجوز ان يكون المعنى ثم دام على الايمان اذ الامور بخواتيمها
كقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وعمل صالحا ثم اهتدى اي دام على الاهتداء ومثله قوله تعالى
واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون اي
والله لانا لو حملنا على حقيقته لادى الى ان يكون الله شهيدا بعد ان لم يكن وهو ممتنع ولهذا
قلنا في قوله عليه السلام من حلف على يمين اي على شيء مما حلف به فراى غيرها خيرا منها فليات
بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه ان ثم في هذه الرواية محمولة على الحقيقة وفي الرواية التي تعلق
انه عليه السلام قال فليكفر يمينه اذ التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا فتعين المجاز في ثم
دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له قال وبل لتدارك الغلط
بالاعراض عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني اعلم ان كلمة بل اما ان يكون

مذكور بعد موجب او منفي فان كانت مذكورة بعد موجب فلها معنيان احدهما الاعراض
عن الاول لغلط او نسيان والاثبات للثاني كما يقال جاني زيد بل عمرو ومعناه بل جاء عمرو
لا زيد ولا يقع مثله في كلام الله تعالى الا بطريق الحكاية عن العباد كقوله تعالى قالوا اضغاث
احلام بل افتريه بل هو شاعر والثاني ان لا يكون لابطال الاول بل على انه انتهى وقته
وان الذي بعده اولى واهم بالذكر وهذا قد يجري في كلام العباد لقرينة يقال فلان فقيه
بل مجتهد وفي كلام الله تعالى مطلقا كقوله تعالى بل ادارك علمهم بل هم في شك منها بل هم منها
عمون وان كانت مذكورة بعد منفي كما اذا قيل ما جاني بل عمرو فله معنيان ايضا احدهما
لم يكن من باب الغلط فيكون عمرو غير جاء كانك قلت ما جاني عمرو وهذا المعنى لا يقع
في كلام الله تعالى والثاني لم يكن مبنيا المجي لعمرو ولا يكون غلطا فيجوز لم يقع بهذا المعنى في
كلام الله تعالى وقد يدخل على بل كلمة لا تاكيدا للنفي الذي يلزم من الاضراب وعلى هذا قال
زفر لو ان من قال لفلان علي الف درهم لا بل الفان يلزمه ثلثة الاف وهو القياس لان
بل وضعت لتدارك الغلط في المنسي فيكون اقرارا بالالفين ورجوعا عن الاول فصح اقراره
ولم يصح رجوعه لتعلق حق الغير به فيلزمه المالان كما لو قال لامراته انت طالق واحدة لا بل
ثنتين فانه يقع الثلاث اجماعا وكما لو قال لفلان علي الف درهم لا بل مائة دينار ولكنا استحسنا
وقلنا انه يجب عليه الفان لان مثل هذا الكلام في العادات يراد به نفي الاقتصار على الالف
وضم الزيادة اليه فيكون تداركا لغلط الاقتصار فكانه قال لا بل مع ذلك الالف الف اخر فهما
الفان كما يقال سني ستون بل سبعون اي بزيادة عشرة على الستين بخلاف مسئلة الطلاق لان
تدارك الغلط انما يكون في الاخبار لانه يحتمل الصدق والكذب ولا يمكن في الانشاء لانه لا يحتمل
ذلك فصار موقعا ثنتين راجعا عن الاول ورجوعه لا يصح مطلق ثلاثا حتى لو قال اكنت
طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين الا ان الغلط يجري في الاخبار وبخلاف المسئلة المشهورة
لان التدارك بطريق الضم انما يتصور عند اتحاد الجنس لا عند اختلافه وقالوا جميعا اي ابو حنيفة
وصاحباه فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين
انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لان بل لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان
قصده تعليق الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول
لانه يمين فلا يصح رجوعه عنه وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بغير
واسطة فيثبت ما في وسعه فصار كلامه بمنزلة يمينين كانه قال لا بل انت طالق ثنتين
ان دخلت الدار فعند دخول الدار يقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة

بلا واسطة وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة رحمه الله حيث لا يقع الا واحدة لان
الواو للعطف المجرد لا للاستدراك فيقتضي تقرير الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيتعلق
فيصير الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة الاول لا منفردا فيقع على الترتيب ولما بانت
بالاول لم يبق محلا للثانية قال واما لكن فللاستدراك اي بعد النفي تقول ما جاني زيد لكن
عمرو واعلم ان بل ولكن وان اشتركا في ان الحكم للثاني لكن الفرق بينهما من وجهين احدهما ان
لكن اخص استعمالا من بل لانهما مشتركان في انهما يجيئان بعد النفي والاثبات اذا كان العطف
الجملة على الجملة ويفترقان في لكن لا تجي الا بعد النفي بخلاف بل اذا كان لعطف المفرد على
المفرد وتبين ان قول المصنف وضع للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد
وثانيهما ان موجب الاستدراك بلكن اثبات ما بعده فاما نفي الاول فهو ثابت بدليله وهو
النفي الموجود في صدر الكلام بخلاف بل فانه تجي لنفي الاول واثبات الثاني كما هو صورة
الغلط ومن شدد نونه فيصير ناصبا للاسم ورافعا للخبر لا عاطفا لكن المعنى لا يتغير ولهذا
والعلم لا يعرف في التمثيل بين المخففة والمشددة تغير لمعنى العطف به انما يستقيم عند اتساق
الكلام اي انتظامه وذلك بان يكون الثاني متصلا بالاول ولا يكون اخره مناقضا لاوله
وبيان ذلك في مسائل الجامع منها رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لي قط
لكن لفلان فان وصل كلامه فهو للمقر له الثاني وان فصل فهو للمقر لان قوله ما كان لي قط
تصريح نفي ملكه فيه لكن يحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى احد فيكون ردا
للاقرار فيرجع العبد الى الاول اي المقر ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى غيره للاول فيكون
تحويلا الى المقر له الثاني فاذا وصل به قوله لكن لفلان كان بيانا انه نفى الملك عن نفسه
الى الثاني وصار قابلا للاقرار ثم مقرا له للاخر وان فصل كان نفيا لملكه اصلا كما هو الظاهر
وصار ردا للاقرار ويكون للمقر فان قيل متى نفى الملك عن نفسه من الاصل فالاقرار بعد ذلك
اقرار للغير بملك الغير وانه باطل قلنا الاقرار متصل بالنفي فكان ككلام واحد فنفي الملك
اولا لا يعمل في ابطال الاقرار لما عرف ان الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله
اولان الكلام يحتمل بالتقديم والتاخير فيقدر الاقرار مقدما على النفي صيانة لاقراره عن الالغاء
ومنها رجل قال لفلان علي الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب فانه يلزمه المال
لان الكلام متسق لانه بين انه نفى السبب لا اصل المال وانه قد صدقه في الاقرار باصل
المال والاسباب مطلوبة للاحكام فاذا لم يثبت التفاوت فيها لم تصدقه له فيما اقر به
فيلزمه المال وعلى هذا لو قال لك علي الف درهم ثمن هذه الجارية التي اشتريتها منك فقال
الجارية جاريتك ما بعتها منك ولكن لي عليك الف درهم يلزمه المال لان الكلام متسق باخره

يعني انه مصدق له في اصل المال مكذب في السبب ولا تفاوت عند سلامة الجارية للمقر فيلزمه
المال بخلاف ما لو وهب الامة نفسها من رجل بمائة درهم بغير اذن مولاها فقال المولى لا اجيزه
بمائة وخمسين او قال لكن اجيزه ان زدتني خمسين فالعقد باطل لان الكلام غير متسق فان نفي
الاجازة واثباتها بعينها لا يتحقق فيه معنى العطف مرد العقد بقوله لا اجيزه وقوله لا اجيزه
وقوله اجيزه بعد ذلك ابتدا بعد الانفساخ فيلغو قال العاصل السمرقندي وفيه بحث لان نفي الشي
بقيد صريح في نفي القيد دون الذات والا يلزم العبث في ذكر القيد وح تقييد النفي ههنا كون الاجازة
بمائة لا نفي الاجازة مطلقا ويؤكده قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين وعلى هذا السؤال انما يرد
لو قال لا اجيزه بمائة وح يتسق ولا يبطل الكلام كذا في جامع قاضي خان واما في مسئلة الكتاب
فلا ذكر الا للمطلق فلا يرد قال واما أو فدخل في اسمين او فعلين فتتناول احد المذكورين
هذا معناه بحسب اصل الوضع وهو مذهب جمهور اهل اللغة وائمة الفقه الا انها اذا دخلت
في الخبر افضت الى الشك لانه اخبر عن مجي احدهما في قوله جاني زيد او عمرو ولا شك ان محل
المجي واحد من احدهما معينا فوقع الشك للسامع في الذي وجد منه المجي فعلم ان الشك وقع
باعتبار محل الكلام لا ان كلمة او موضوعة له كما ظن البعض وان دخلت في الابتداء اي في
اثبات الحكم ابتداء مثل اضرب زيدا او عمرا افيد التخيير لانها تناولت احدهما غير معين
ولا تتصور ايقاع الفعل على غير المعين فتعين التخيير ضرورة التمكن من الامتثال
وكذا اذا استعملت في الانشاء كقولك هذا حر او هذا وجب التخيير لدفع الابهام وسئل
بقولنا او وجب التخيير او الاباحة ليتناول قولهم جالس الحسن او ابن سيرين اللهم الا ان يراد
بالتخيير معنى يشمل الاباحة ولهذا قلنا فيمن قال هذا حر او هذا فهو في قوله احدهما
حر سوا ليتناول الايجاب احدهما الا ان هذا الكلام لما كان انشاء يحتمل الخبر لانه خبر في
وضعه الاصلي حتى قال محمد رحمه الله في الزيادات لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق
العبد ولكنه في الشرع صار انشاء فاوجب التخيير على احتمال انه بيان ليكون عملا بهما اي
التخيير بان يؤخذ على هذا او على هذا باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر وجعل البيان
انشاء من وجه حتى شرط لصحة البيان صلاحيا للمحل للايقاع فلو مات احد العبدين لا يملك
المولى تعيين الميت للعتق ولو كان اظهارا من كل وجه لما شرطت الصلاحية واظهارا من
وجه حتى يجبر على البيان لو كانا حيين ولو كان انشاء من كل وجه لما كان مجبورا لان المرء
لا يجبر على انشاء العتق وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له هذه طالق او هذه وهذه تطلق
العالمة في الحال ويخير في الاوليين بمنزلة ما لو جمع بين الاوليين فقال احديكما طالق وهذه
بخلاف قوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حيث يحنث لو كلم الاول وحده ولا يحنث لو كلم احد

الاخرين ما لم يكلمهما عندنا وقال زفر رحمه الله لا فرق بين هذه المسئلة ومسئلة الطلاق ولكنا
نقول انه استأنف الشركة بين الثاني والثالث بحرف الواو ولم يذكر لهما خبرا فيكون خبر الاول وهو
قوله لا اكلم خبرا لهما لانه كما يصلح ان يكون خبرا للواحد يصلح ان يكون خبرا للمثنى اذ يصح ان يقال
لا اكلم هذين كما يقال لا اكلم هذا فيصير كأنه قال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين ولو قال هكذا
لا يحنث في الاخرين ما لم يكلمهما فكذلك ههنا بخلاف مسئلة الطلاق فههنا كان الخبر المذكور للاول
غير صالح لان يكون خبرا للثاني اذ لا يقال هاتان طالق فتعذر الجمع بينهما فتعين العطف على الابعد
فان قيل لم لا يقول صحة العطف لا تتوقف على صلاحية الخبر المذكور او الاخير للثاني بل
يكفي ان يكون المقدر من جنس المذكور ودل عليه ما قال محمد رحمه الله في عتاق الزيادات رجل له
ثلاثة اعبد فقال لهم انتم احرار او هذا وهذان مدبران فقوله او هذا عطف على انتم وخبره
لا يصلح خبرا له وقال الامام ابن الحاجب لو حلف زيد والعمرو ان حاضران جاز اللهم الا ان
نقول المدعا رجحان العطف عند التعارض لهذا المعنى لا وجوبه فلا يرد ما ذكرت وعلى هذا
الاصل قلنا لو قال لفلان علي الف او لفلان وفلان كان النصف للاول والنصف للاخرين
لان خبر الاول يصلح خبرا لهما اذ يصح ان يقال لفلانين علي الف فيكون الثالث عطفا على ما
يليه فصار بمنزلة قوله لفلان علي الف او لفلانين ولو قال كذلك كان الجواب ما قلنا فكذلك
هنا الا انه ما لم يصطلحوا على ان يأخذوا منه الف درهم لا يجب على المقر شي لجهالة صاحب الحق
وان لم يصطلحوا ارادوا الاستحلاف فانه يحلف لكل واحد منهم واذا حلف لم يكن لهم بعد ذلك
ان يصطلحوا في قول ابي يوسف الاخر ولهم ان يصطلحوا في قوله الاول وهو قول محمد رحمه الله وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله في تعقد بالالف والالفين وهذا او تلك في عبدين يجب الاقل اذ التخيير بين القليل
والكثير في جنس واحد لغو فيثبت الاقل للتيقن به واعتبارا بالاقرار بالمال بان يقول لفلان
علي الف او الفان وعلى هذا والوصية وبدل الخلع وبدل العتق وبدل الصلح عن دم العمد فان في هذه
الصور يجب الاقل بالاجماع وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى تحكيم مهر المثل لانه الموجب الاصلي
في النكاح فلا يعدل عنه الى المسمى اذا كان معلوما قطعا والمسمى بهذا الطريق اي بدخول
كلمة او مجهول فلا يكون المسمى معلوما قطعا فوجب المصير الى الموجب الاصلي بخلاف ما
استشهدا به من المسائل لانه لا موجب لها يصار اليه فاوجبنا الاقل للتيقن به ضرورة بخلاف
النكاح وعلى هذا قال مالك الامام مخير في حد قطاع الطريق تمسكا بقوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض لان موجب او التخيير
والكلام محمول على حقيقته واعتبارا بالكفارات ايضا لكنا نقول في اول الاية دليل على ان

المذكور جزاء المحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف او اخذ مال او قتل واخذ
مال وهذه الانواع متفاوتة في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في التغليظ والتسهيل
لم يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها فوقع الاستغناء بتلك
المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا لما عرف ان جملة اذا قوبلت بجملة
ينقسم البعض على البعض كما يقال لمن سال عن حدود الكبائر هي الرجم او الجلد او القطع
فيفهم من هذا الترتيب دون التخيير وقال الله تع وقالوا كونوا هودا او نصارى
تهتدوا ولو كان انواع الجزاء مقابلا بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت
الاخرة كيف وقد نزل جبريل بهذا التقسيم في اصحاب ابي بردة وهو ابو بردة الاسلمي
كان بينه وبين رسول الله عهد وقد مر به قوم يريدون رسول الله فقطعوا عليهم واوحى الى
النبي عم ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب ومن افرد القتل قتل ومن افرد اخذ
المال قطعت يده ورجله لاخذ المال ومن افرد الاخافة نفي من الارض فاما في الكفارات
فلا انواع للجناية على حسب انواع الاجزية اي في كفارة اليمين وجزاء الصيد لم يوجد
اختلاف الجناية لان قتل الصيد واحد وكذا اليمين مع الحنث فلم يوجد التقسيم فبقيت
على موجبها هذه الكلمة وهو التخيير قال وقد تستعار هذه الكلمة اي او تستعار للعموم
في موضع النفي والاباحة فيوجب عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع
الاباحة اما الاول فكقوله تع ولا تطع منهم اثما او كفورا ووجهه ان المعنى قبل النهي مثلا
يطيع اثما او كفورا اي واحدا منهما فاذا جاء النهي يصير المعنى لا تطع واحدا منهما والنكرة
في موضع النفي تفيد العموم والحاصل ان كلمة او في النفي تصير بمعنى الواو مع لا واما الثاني
فكقولك تعلم اما الفقه واما النحو لان مقام الاباحة دليل على ان الامر عام حاجز عن الحجر
ولهذا لو قال لامراته لا اقرب هذه او هذه صار موليا منهما حتى لو مضت المدة بانتا
جميعا لانه لما كان بمعنى الواو مع لا كانه قال لا اقرب هذه ولا هذه ولو صرح بذلك يكون
موليا منهما فكذا هنا ولو حلف لا يكلم فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء
من الحظر اباحة فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع دل عليه
قوله تع ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الاية ولو قال لا اقربكن الا فلانة او فلانة لا يكون
موليا منهما ولو قال برئ فلان من كل حق لي قبله الا دراهم او دنانير له ان يدعي المالين
لانه استثنى من الحظر معنى فيكون اباحة فيكون عاما وفرق ما بين الاباحة والتخيير ان
الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المامور مخالفا وفي الاباحة موافقا قال المصنف
معناه اذا جمع بينهما في التخيير كان الامتثال باحدهما دون الاخر وفي الاباحة لو جمع بينهما

بينهما كان ممتثلا بهما وانما كان كذلك لانه رفع القيد وعند ارتفاع القيد يثبت الاطلاق
على العموم بيان الاول في قوله تع من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة لم المكفر
لما كان مخيرا بين انواع الكفارات فلو كفر بالانواع كلها كان موقعا للواجب باحد الانواع
في الصحيح من المذهب وبيان الثاني في قوله تع الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط
بعظم فالاستثناء من التحريم اباحة في جميع هذه الاشياء قوله وانما تعرف ذلك اي الاباحة من
المحل بدلالة اي على احد الامرين وفي بعض النسخ علمها اي على الاباحة قوله وقد تكون
او بمعنى حتى او الا ان عند فساد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا
او فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا او يحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد
مثل قوله تع ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم فان او هذه بمعنى حتى او الا ان في بعض التاويل
ومعناه على هذا ان نقول ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم
وذلك لان العطف لما لم يحسن لان قوله او يتوب اما ان يعطف على شيء او ليس والاخر لانه يصير
عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فسقطت حقيقته او اذا استعير لما يحتمله وهو الغاية
لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لما تناول احد المذكورين كان تعيين كل واحد منهما باعتبار
الخيار قاطعا احتمال الاخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا يناسب معنى الاستثناء فلذلك
جعل بمعنى حتى او الا ان قوله فلو قال والله لا ادخل هذه او ادخل هذه الدار الاخرى يعني ان
او لما كان يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا في هذه المسألة ان معناه حتى ادخل لانه لما لم يكن
بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم يحتمل الامتداد
متعلق به ذكر الغاية فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر في يمينه حتى اذا
دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث لان الدخول في الاخرى غاية ليمينه فاذا دخلها انتهت اليمين
اي بر في يمينه فاما اذا لم يدخلها حتى دخل الاولى حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين
وتعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى
العكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو وما رايت عمرا لكن رايت بشرا قال الله تع الذين
آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب
يعطف الثاني عليه حتى لو قال او لادخلن بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير ويقال
بعده ما عسى ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه هاهنا باضمار ان فيلزم
منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية قوله والغاية صالحة احترازا عن
قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا او ادخل هذه الدار الاخرى اليوم فان او في هذه المسألة
ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع بين النفي والاثبات ولا ازدواج بينهما لكن النفي مؤبد والاثبات مؤقت

لا يصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير
فيصير ملتزما الكفارة بالحنث في اليمين كانه قال ان حنثت في هذه اليمين او في هذه اليمين
فعلي كفارة وشرط الحنث في اليمين الاول الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار
الثانية في اليوم فان دخل الاولى حنث في اليمين وبطلت اليمين الثانية لانه حنث بنفسه في التزام الحنث
باحدى اليمين فان الزمه الحنث باحديهما بطلت الاخرى ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية
اليوم في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار يمين الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى اليوم
حنث في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فات فحنث فيها وبطل
الاولى لما قلنا قوله واما حتى فللغاية حقيقة اعلم ان حتى للغاية في اصل الوضع وهو المعنى الخاص
الذي وضعت له ولا يسقط ذلك عنها الا مجازا الا اذا استعيرت للعطف المحض بان قال ان لم اتك حتى
حتى اتغدى عندك فانه يبطل معنى الغاية ثمه والغاية ما ينتهي اليه الشيء او يمتد اليه ويقتصر عليه فهذا
اذا كان لما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء اي انتهاء الصدر كما لو حلف لم
يلازم غريمه حتى يقضيه الدين فالملازمة تحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح دليل انتهائها اعلم ان
محمدا ره قال في الزيادات في رجل قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او حتى
يشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب بطريق التكرار
لما احتمل الامتداد بترادف امثاله وتوالي آحاده في حكم البر مع كونه عرضا غير قابل للبقاء والدوام
فالكف عنه لان يحتمل الامتداد في حكم الحنث اولى لان الكف عن الضرب امتناع عنه والامتناع
عن الشيء اكثر امتدادا من ذلك الشيء والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذا الصياح او الاشتكاء
او الاستشفاع او دخول الظلام دليل الامساك والكف عن الضرب فيجعل غاية حقيقة فاذا
امسك عن الضرب قبل الغاية حنث لان شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية الا في موضع يغلب
على الحقيقة عرف فحينئذ يترك الحقيقة ويعتبر العرف كما قال لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى
تموت فهذا الحمل على الضرب الشديد في العرف قوله ثم قد يستعمل للعطف لما بين العطف والغاية
مناسبة بمعنى التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب المغيا مع قيام
معنى الغاية نحو جاءني القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا فزيدا اما افضلهم او ارذلهم ليصلح غاية
اي جاء القوم حتى افضلهم فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى ارذلهم فانه جاء
ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه ارذلهم ولما كان فيه معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة من حيث
انها لم تخلص للغاية لان زيدا لما كان داخلا في المجيء كان فيه معنى العطف اذ لو كانت لمجرد معنى الغاية
حقيقة لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم ما بعدها يخالف ما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم ينتهي
بمجيئه فيه معنى الغاية وعلى هذا اي على ان حتى يستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية اكلت السمكة
حتى راسها بالنصب فهو للعطف اي اكلت راسها ايضا قوله وقد يدخل على جملة مبتداة على

بمثالها او العطف اذا استعملت لعطف الجملة وفيه غاية مع ذلك اي مع يكون للعطف الجملة لا يسقط عنها
معنى الغاية فان كان خبر المبتدأ وهو ما دخل عليه حتى مذكورا فهو حرف لا يحتاج الى تقدير حرف اخر فتقول مررت
بالقوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتداة فيها غاية المرور والا اي وان لم يكن الخبر مذكورا بعده فيجب اثبات
الخبر من جنس ما قبله فتقول اكلت السمكة حتى راسها فالخبر ههنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما قبله فهو اكل
اي حتى راسها ماكول او ماكول غير مرة وقيل هذا في الافعال يكون للجزاء اذا كان ما يصلح سببا وما بعدها
جزاء الا غاية بمعنى لام كي اعلم ان كلمة حتى في الافعال تكون جعلت غاية بمعنى الى وعلامة الغاية ان يحتمل
الصدر الامتداد بان صح فيه ضرب المدة ويصلح الاخر دلالة على الانتهاء كالصياح في قوله ان لم اضربك
حتى تصيح وان لم يستقم جعله غاية لفوات المعنيين او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين
المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية فالاول نحو قوله
حتى لا تكون فتنة لان القتال يصلح سبب الفتنة ولكن انتفاء الفتنة لا يصلح لانتهاء صدر الكلام لان
القتال واجب مع انعدام الفتنة فان القتال واجب وان لم يبتدأ الكفار قوله وقوله مع حتى يقول الرسول
بالنصب على وجهين احدهما الى ان يقول الرسول فيكون قول الرسول غاية من غير ان يكون له اخرى انتهاء
صدر الكلام على ما هو موضوع الغايات انما اعلام من غير ما ذكر فيما سبق والثاني وزلزلوا الى كي
يقول الرسول فيكون فعلهم سببا لمقالته والقراءة الاخرى بالرفع بمعنى العطف اي فيقول الرسول قوله
وان تعذر الحقيقة يعني لما تعذر العمل بحقيقته في قوله عبدي حر ان لم اتك غدا حتى تغديني فان من شرط الحقيقة
ان يكون ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء والتغدية ههنا لم يصلح دلالة
انتهاء الاتيان بل سبب له فاذا تعذر حمله على الغاية جعل مجازا عن المجازاة بلام كي فيما يصلح صدر
الكلام سببا واخره جزاء فان الاتيان يصلح سببا للتغدي وانه يصلح جزاء للاتيان فصار تقديره ان
لم اتك غدا لكي تغديني جعل شرط بره الاتيان على هذا القصد وقد وجد فلم يحنث في يمينه لو اباه
ولم يغده قوله وان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم اتك حتى اتغدى عندك فعبده حر معلق البر بهما
على التعقيب لانه تعذر حمله على المجازاة لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فان الانسان لا يجازي نفسه
بمعنى العطف فلو تغدى عقيب اتيانه من غير تراخ بر في يمينه وان لم يتغد اصلا او تغدى متراخيا
حنث في يمينه قوله ومن ذلك اي من حروف المعاني حروف الجر انما سميت حروف الجر لانها تجر فعلا
الى الاسم نحو مررت بزيد او اسمالا نحو المال لزيد قوله اما الباء فانه للالصاق وهو معناها بدلالة
العرف وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع قوله ولهذا اي ولما ذكرنا انها للالصاق
والالصاق وهو يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به فالملصق به هو الاصل والملصق هو التبع صحبت
الاثمان لان الثمن ليس بمقصود في البيع الا ترى ان الغرض الاصلي في البيع الانتفاع بالمملوك وذلك
يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست بمنتفع بها في ذواتها وانما
هي وسيلة الى الحصول المقاصد كالالة للشيء ولهذا جوز البيع وان لم يكن الثمن ولا يجوز بيع ما ليس

لا يصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير
فيصير ملتزما الكفارة بابطال اليمين كانه قال ان حنثت في هذه اليمين او في هذه اليمين
فعلي كفارة وشرط الحنث في اليمين الاول الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار
الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث في اليمين وبطلت اليمين الثانية لانه حر نفسه في التزام الحنث
باحدى اليمين فاذا لزمه الحنث باحديهما بطلت الاخرى ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية

نحو يز

في اليوم في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار يمين الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى اليوم
حنث في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فات فحنث فيها وبطل
الاولى لما قلنا قوله واما حتى فللغاية حقيقة اعلم ان حتى للغاية في اصل الوضع وهو المعنى الخاص
الذي وضعت له ولا يسقط ذلك عنها الا مجازا كما اذا استعيرت للعطف المحض بان يقال ان لم آتك
حتى اتغدى عندك فانه يبطل معنى الغاية ثمه والغاية ما ينتهي اليه الشيء او يمتد اليه ويقتصر عليه فلهذا
اذا كان ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء اي انتهاء الصدر كما لو حلف لا
يلازم غريمه حتى يقضيه الدين فالملازمة تحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح دليل انتهائها اعلم ان
محمدا رحمه الله قال في الزيادات في رجل قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او حتى
يشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب بطريق التكرار
لما احتمل الامتداد بترادف امثاله وتوالي آحاده في حكم البر مع كونه عرضا غير قابل للبقاء والدوام
فالكف عنه لان يحتمل الامتداد في حكم الحنث اولى لان الكف عن الضرب امتناع عنه والامتناع
عن الشيء اكثر امتدادا من ذلك الشيء والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذ الصياح او الاشتكاء
او الشفاعة او دخول الظلام دليل الامساك والكف عن الضرب فيجعل غاية حقيقة فاذا
امسك عن الضرب قبل الغاية حنث لان شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية الا في موضع يغلب
على الحقيقة عرف مخصص يترك الحقيقة ويعتبر العرف كما قال لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى
تموت فهذا الحمل على الضرب الشديد في العرف قوله ثم قد تستعمل للعطف لما بين العطف والغاية
مناسبة لمعنى التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا مع قيام
معنى الغاية نحو جاءني القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيدا فزيد اما افضلهم او اراذلهم ليصلح غاية
اي جاء القوم حتى افضلهم فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى اراذلهم فانه جاء
ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه اراذلهم ولما كان معه معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة من حيث
انها لم تخلص للغاية لان زيدا انما كان داخلا في المسمى كان معه معنى العطف اذ لو كانت لكان معنى الغاية
حقيقة لم يكن زيد داخلا في المجيء الا ان حكم ما بعدها مخالف ما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم ينتهي
بمجيئه فيه معنى الغاية وعلى هذا اي على ان حتى مستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية اكلت السمكة
حتى راسها بالنصب نحو العطف اي اكلت راسها ايضا قوله وقد يدخل على جملة مبتداء على

مثاله و.او العطف اذا استعملت لعطف الجملة وهي غاية مع ذلك اي مع كونها لعطف الجملة لا يسقط عنها
معنى الغاية فان كان خبر المبتدأ وهو ما دخل عليه حتى مذكورا فهو حسن لا يحتاج الى تقدير خبر آخر فقول مررت
بالقوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتداء هي غاية المرور والا اي وان لم يكن الخبر مذكورا بعده فيجب اثبات
الخبر من جنس ما قبله فقول اكلت السمكة حتى راسها فالخبر ههنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما قبله وهو اكل
اي حتى راسها ماكول او ماكول غيره هي له ومثيل هذا في الافعال يكون للجزاء اذا كان ما يصلح سببا وما بعدها
جزاء الغاية بمعنى لام كي اعلم ان كلمة حتى في الافعال يكون جعلت غاية بمعنى الى وعلامة الغاية ان يحتمل
الصدر الامتداد بان صح فيه ضرب المدة ويصلح الاخر دلالة على الانتهاء كالقصاح في قوله ان لم اضربك
حتى تصيح وان لم يستقم جعله غاية لفوات المعنيين او احدهما الحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين
المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية فالاول نحو
حتى لا تكون فتنة لان القتال يصلح سبب الفتنة ولكن انتفاء الفتنة لا يصلح لانتهاء صدر الكلام لان
القتال واجب مع انعدام الفتنة فان القتال واجب وان لم يبدأ الكفار قوله وقوله مع حتى يقول الرسول
بالنصب على وجهين احدهما الى ان يقول الرسول فيكون قول الرسول غاية من غير ان يكون له اثر في انتهاء
صدر الكلام على ما هو موضوع الغايات انما اعلام من غير ما تاثير فيما سبق والثاني وزلزلوا كي
يقول الرسول فيكون فعلهم سببا لمقالته والقراءة وهو بالرفع بمعنى العطف اي فقول الرسول قوله

حبر ٢٠ ج

والمتعذر الحقيقة يعني لما تعذر العمل بحقيقته في قوله حر ان لم اتك غدا حتى تغديني فان من شرط الحقيقة
ان لا يكون ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء والتغدية ههنا لم يصلح دلالة
انتهاء الاتيان بل سبب له فلما تعذر حمله على الغاية جعل مجازا عن المجازاة بلام كي فيما يصلح صدر
الكلام سببا وآخره جزاء فان الاتيان يصلح سببا للتغدي وانه يصلح جزاء للاتيان فصار تقديره ان
لم اتك غدا لكي تغديني جعل شرط بره الاتيان على هذا القصد وقد وجد فلم يحنث في يمينه لو اباه
ولم يغده قوله فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم اتك حتى اتغدى عندك فعبده حر يتعلق البر بهما
على التعقيب لانه تعذر حمله على المجازاة لان فعله لا يصلح جزاء الفعله فان الانسان لا يجازي نفسه
فيعين العطف فلو تغدى عقيب اتيانه من غير تراخ بر في يمينه وان لم يتغد اصلا او تغدى متراخيا
حنث في يمينه قوله ومن ذلك اي من حروف المعاني حروف الجر انما سميت حروف الجر لانها تجر فعلا
الى الاسم نحو مررت بزيد او اسم الى اسم نحو المال لزيد قوله اما الباء فانه للالصاق وهو معناها بدلالة
العرف وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع قوله ولهذا اي ولما ذكرنا انها للالصاق
والالصاق وهو معنى ظرفي ملصقا وملصقا به فالملصق به هو الاصل والملصق هو التبع صحبت
الاثمان لان الثمن ليس بمقصود في البيع الا ترى ان الغرض الاصلي في البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك
يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست بمنتفع بها في ذواتها وانما
هي وسيلة الى الحصول المقاصد كالآلة للشيء ولهذا جوز البيع وان لم يكن الثمن ولا يجوز بيع ما ليس

لملك المشتري

عنده فالثمن اذا لم يكن معقودا في باب البيع تعين لادخال الباء اذ الباء تختص بصاحبه
مالا يكون معقودا او يكون لو قال بعت هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا حتى
يجوز استبداله قبل القبض ولو قال كر من حنطة جيدة بهذا العبد يكون الحنطة سلما حتى لا يجوز
الا موجلا ولا يجوز الاستبدال قبل القبض قوله وملصقا عطف على قوله صحبت الايمان اي
ولان الباء للالصاق وان الالصاق يقتضي ملصقا وملصقا به قلنا فيمن قال ان اخبرتني
بقدوم فلان انه يقع على الصدق لان حرف الباء الذي هو للالصاق يقتضي ملصقا به فيكون
دليلا على مفعول الخبر لان القدوم الذي صحبه الباء لم يصلح مفعول الخبر لانه معمول حرف الباء
والشيء الواحد لا يجوز ان يكون معمول عاملين فصار تقديره ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم
فلان والخبر الملصق بالقدوم لا يكون بدون القدوم فيحنث اذا كان كاذبا لانعدام شرط البر قوله
بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه اذا لم يذكر حرف الباء
لا يصلح مفعولا لانه غير مشغول وان ما بعده مصدر معناه ان اخبرتني قدومه والقدوم بحقيقته
لا يصلح مفعول الخبر لان الخبر انما يكون للكلام لا للفعل فكانه قال ان اخبرتني بخبر قدوم فلان
وهو يتحقق ذلك وان كان كاذبا لان اسم الكلام يدل على المخبر به لا غير قوله وكذا لو قال ان خرجت
من الدار الا باذني اي كما قلنا ان المراد في المسالة الاولى خبر ملصق بالقدوم قلنا في هذه المسالة
ان المراد من المستثنى خروج ملصق بالاذن بيانه انه لو قال لامراته ان خرجت من الدار الا باذني فانت
طالق انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت بغير اذنه حنث لان قوله ان خرجت يتناول المصدر
لغة وهو نكرة في موضع النفي لان معناه لا تخرجي خروجا فصار عاما واستثنى منه خروجا موصوفا
بصفة الاذن فبقي ساير انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا خرجت بغير اذنه وقع الطلاق
ولو قال بخلاف قوله الا ان اذن لك فانه يقع على الاذن مرة واحدة لانه تعذر الحمل على الاستثناء لعدم
المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الغاية
وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلها وما قبلها ينتهي بما بعدها فينتهي اليمين مرة قوله ولو قال
انت طالق بمشية الله او بارادته معطوف على قوله قلنا اي ولان الباء للالصاق لو قال انت
طالق بمشية الله لم يقع اي لا تطلق اصلا لان الالصاق يودي معنى الشرط اي معناه وذلك
لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشية لا يقع قبل المشية اذ لا يتحقق الالصاق بدون الملصق
به وهو معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط فاستعير الالصاق للشرط بغير التعليق
بمشية الله في ابطال الايجاب لانه تعليق بما لا يوقف عليه كما لو قال ان شاء الله متصلا وان قيل
هلا حملت الباء في مسالة المشية على السببية لانها قد يستعمل بمعنى السبب قال الله تعالى جزاء بما
كسبا ذلك بانهم شاقوا الله فبما نقضهم واذا حملت على السبب يطلق في الحال كما قال انت طالق
بمشية الله او بمشية فلان قلنا التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على اسناده قلنا الحمل على

الحمل على الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب لانه يقتضي ملصقا به متقدما على
الملصق زمانا فالتمكن الالصاق والترتيب الزماني الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول
لان العلة مقارنة للمعلول زمانا قوله فان قيل ذهب الى ان الباء في قوله تعالى وامسحوا برءوسكم للتبعيض
لان الباء اذا دخلت على المحل افادت التبعيض لغة يقال مسحت الراس اذا استوعبته ومسحت بالراس
اي بعضه هذا هو المفهوم منه في عرف الاستعمال ولان الاستيعاب ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم فثبت
ان المراد بعض الراس واذا ثبت البعض مرادا يتادى الواجب بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما لو قال وامسحوا
بعض رؤسكم فيكون تقدير الواجب بثلاثة اصابع او بربع الراس زيادة على النص بالراي او بخبر الواحد
فيكون مردودا قوله وما كل هذا الصلة اي ما كل حمل الباء على الصلة اي الزيادة وردت للتاكيد كما في قوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي ولا تلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل
كما لو قيل وامسحوا رؤسكم والجواب عن كلام القائلين بالتبعيض ان القول بالتبعيض لا اصل له اي القول
بالتبعيض كلام عن السهو لا دليل عليه اذ لم يثبت عن احد من اهل اللغة انها للتبعيض انما الموضوع للتبعيض
كلمة من فلو افادت الباء التبعيض لوجب الترادف او دلالة اللفظين على معنى واحد والاشتراك ايضا لان
الباء للالصاق بالاتفاق فلو افادت التبعيض لكان لفظا واحدا دالا على معنيين مختلفين وكل منهما خلاف
الاصل قوله وما اي في جعل الباء صلة الغاء الحقيقة رد لقول مالك اي اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار
الى الغايتها من غير ضرورة ولا ضرورة هاهنا فوجب العمل بالحقيقة وان جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل
لا يلزم منه تركها في موضع لا دليل عليه فكان الباء على حقيقتها في هذه الاية كما هو اصلها وبيانه ان الباء
للالصاق في الاية وان التبعيض ثبت بطريق اخر لا بالباء ان المسح لا بد له من الة ومحل فاذا دخلت الباء
في الالة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعول فعله فيتناول جميع محله كما تقول مسحت الحائط
بيدي او مسحت بيدي الحائط واذا دخلت على المحل كان الفعل متعديا الى الالة فلهذا اظهر عمله فيها
لا صح
حتى استوعب [illegible] ذلك الفعل وهذا لا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه
لكن بهذه الالة واذا تقرر هذا صار تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها برؤسكم فلا يقتضي
هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح كما ظنه مالك لانه اي المسح غير مضاف اليه اي الى الراس لكن هذا
الكلام يقتضي وضع الة المسح على الراس والصاقها وذلك اي وضع الالة يستوعب للالة في العادات
يعني هذا التقرير وان اقتضى ان يكون المسح متناولا لكل الالة لكن في العادة لا يوضع الالة بجميع اجزائها
على الراس فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح عادة فيكتفي فيه بالاكثر الذي يحكي فيه
بالاكثر الذي يحكى حكاية الكل وهو ثلاث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما قال
الشافعي رح قوله ولا يلزم الاستيعاب في التيمم يعني المسح في التيمم ثابت بقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم فالباء
دخل في المحل وقد شرط في التيمم الاستيعاب قلنا اما على رواية الحسن عن ابي حنيفة رح انه لا يشترط الاستيعاب
فكان ممنوعا واما على ظاهر الرواية وانما عرفناه بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان

ضربة الوجه وضربة للذراعين ومثلها مراد على الكتاب بجهات البا صلة اى زايدة بهذه
الدلالة فصار كانه فتيل فامسحوا وجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب او باشارة الكتاب وهو
ان الله تع اقام التيمم فى عضوين مقام الغسل والمسح فى اربعة اعضاء والحلف منه بنصف للحالف
بالاصل فى النصف الباقى والاستيعاب شرط فى الاصل فكذا فى الخلف قوله وعلى للالزام كلمة
على وضعت للاستعلاء والاستعلاء فى لغلان على الف درهم فى الايجاب دون غيره وقال اللغى
فى فوايده للمعنى ان كلمة على فى اللغة لعلو الشى على الشى وارتفاعه وفى الشريعة عبارة عن اللزوم
فالوجوب لان الواجب على من وجب عليه وكان مطلقه محمولا على الدين لان حقيقة اللزوم فيه
الالتزيبيل بكلامه ودينه قوله فان دخلت اى كلمة على فى المعاوضات كالبيع والاجارة
والنكاح كانت بمعنى البا اى استعيرت بمعنى البا لان اللزوم يناسب الالصاق اذا اللزوم فى
اللغة هو اللصوق والملصق يلزم الملصق به وكان بينهما مناسبة فاستعير اى لفظ على له اى
للبا عوله وان استعملت فى الطلاق حملت على البا عند ابى يوسف ومحمد حتى ان من قال لامراته
طلقنى ثلاثا على الف درهم فطلقها واحدة تجب عليها ثلث الف وكان الطلاق بالسا كما لو قالت
طلقنى ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها ان ترجع قبل
كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على بمعنى البا وقد صدرت من جانبها
فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها وابو حنيفة رح يقول لا يجب عليها شى من الالف
ويكون الواقع رجعيا لان كلمة على للزوم على ما قلنا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين
ما لزمها وهو المال مقابلة لينعقد معاوضة فيحمل على البا بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق
اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق وذلك اى التعاقب معنى الشرط والجزا فان الجزا
يوجد بعد الشرط فصار معنى بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزا
ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على البا وقد امكن العمل بحقيقة
هذه الكلمة وهى الشرط فيما نحن فيه لان الطلاق وان دخله المال والمال غير قابل للتعليق
بالشرط تصلح تعلقه بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم وذكر الشيخ
فى شرح الجامع الصغير ولابى حنيفة رح ان على بمعنى الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه
يلازم الجزا فصارت طالبة للثلاث بالف بكلمة على للشرط وصار حكم الاتحاد دخولها على المال
كدخولها على الطلاق بان قالت لك على الف على ان طلقتنى ثلاثا وهناك لا يجب شى الا بايقاع
الثلاث فكذلك هنا وذكر فى الاسرار ان حقيقة كلمة على لاثبات الجزا اذا خرج مخرج الجواب
لا لاثبات العوض كقولك اكرمنى على ان اكرمك بمعناه ان اكرمتنى اكرمك فان دخلت على الاجابات
او القواعد لا تقتضى مقابلة فلا يجب المال به وحرف الا فيض فلا يجب وجوب الاحد مع الشرط

مع الشرط لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق
على سبيل المعاقبة كما لو قالت ان طلقتنى ثلاثا فلك الف لا على سبيل المقابلة فلذلك لم يتوزع
قوله وفى المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط اذ العوض مع المعوض يتساويان معا تحقيقا للمقابلة
او لما فيه من تعليق المال بالخطر وهو قمار فاسد وان المال فى الطلاق وحده فى ضمن ما يصلح فيه التعليق
ولا عبرة لما ثبت ضمنا فوجب العمل بالمجاز ويجوز ان يجعل بمعنى البا قوله وانه يذكر للشرط اى
هذه الكلمة للشرط باعتبار ان الجزا يتعلق بالشرط ويكون لازما عنده قال الله تع يبايعنك على
ان لا يشركن اى بشرط عدم الاشراك وقال حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق اى جدير
بامر الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق هذا هو المذكور فى كتب الفقه واما ايمة التفسير
فلم يذكروا معنى الشرط فقالوا معناه جدير بان لا اقول على الحق او ضمن حقيق معنى حريص فاستعمل
على صلة له او هو مبالغة من موسى عم فى وصف نفسه بالصدق فى ذلك المقام فانه اذا قال انى رسول رب العالمين كذبت فرعون
لما قال له انى رسول رب العالمين كذبت فقال انا حقيق على قول الحق اى واجب على قول الحق
ان اكون قائله قوله فلو قال راس الحصن امنونى على عشرة وللراس العشرة سواه والخيار فى
تعيينهم اى تعيين العشرة اليه اى راس الحصن لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة على قوله وقد يجى بمعنى
من اى وقد يستعمل كلمة على بمعنى من قال الله تع اذا اكتالوا على الناس يستوفون اى منهم اى من
الناس قوله وكلمة من للتبعيض قوله ولهذا اى ولاجل ان كلمة من للتبعيض فيمن قال اعتق من عبيدى
من شيت عتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابى حنيفة رح عملا بكلمة العموم والتبعيض وقالا له
ان يعتقهم جميعا لان من للبيان قوله بخلاف قوله من شا لانه وصفه بصفة عامة وهى المشية
فله ان يعتقهم جميعا اجماعا قوله وقد يكون لابتدا الغاية معناه ان ما بعدها من المكان غاية
ابتداها قبلها من الفعل المتصل بها كخرجت من البصرة اى مبدا خروجى هذا المكان قوله
وبمعنى البا فى قوله تع يحفظونه من امر الله اى بامر الله وقد يكون صلة اى زايدة قال تع يغفر لكم
من ذنوبكم قال الاخفش كلمة من فى الاية زايدة والا لناقض هذه الاية قوله تع ان الله يغفر
الذنوب جميعا ومحمولة على البعض عند ساير النحاة وهو الجواد زيادة من فى الواجب لا يجوز عند
العرب دل عليه استقراؤهم ولهم ما جاءنى من رجل وضرب من رجل ونحوهما ولا تناقض بين
الايتين لاختلاف الموردين اذ مورد الاولى قوم نوح او الجن ومورد الثانية امة محمد عم
ولو سلم اتحادهما لجاز ان يغفر الذنوب جميعا لبعضهم ويغفر بعضها لبعضهم اذ من الذنوب
ما لا يغفر بالايمان كذنوب المظالم ونحوها وقال تع واجتنبوا الرجس من الاوثان لا اتفاق على
ان من فى الاية زايدة بخلاف اتفاق ايمة اللغة انها للبيان فيها الا انا نقول انما يلزم المخالفة لو اريد
بالصلة معناها المصطلح عندهم اما لو اريد به معناها اللغوى الذى هو اعم من البيان فلا

وهو الزيادة في الكلام اما لكونها مستغنى عنها لصحة الكلام بدونها او لكونها محتاجا
اليها لعدم صحة الكلام بدونها ويدل على ان المراد ذلك السياق وهذا التوجيه من العبد
به سوكه حسن ظني بالسلف قوله ومن حمله على الصلة يعني حمله على الصلة تارة يكون
بامساك بعد حمله على معناه الحقيقي والمجازي كما في قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وتارة
يكون باهمال الكلام بدونه فيراد لتصحيح الكلام ولا حرج من لم يكن مفيدا كقوله تعالى
واجتنبوا الرجس من الاوثان فانه لم يرد تتمة من لا فعل الكلام لان الاوثان لا يجوز
لم يكن من التوابع اما عدم النعت فظاهر واما البدل فلا يجوز لم يكن بدل الغلط
وبدل الكل وذلك ظاهر ايضا ولا يجوز لم يكن بدل البعض والاشتمال لانه مشروط فيهما
لم يلحق بهما ضمير يرجع الى المبدل منه متصلا كان او منفصلا كذا ذكره الامام ابن الحاجب
ولم يوجد هنا وعلى هذا لو قال ... ان كان في يدي من الدراهم الا ثلثة فاذا هي
يده اربعة يحنث ولو قالت المرأة لزوجها خالعني على ما في يدي من الدراهم او من دراهم
فاذا في يدها درهم او درهما يلزمها ثلاثة دراهم لان من ههنا صلة لاختلال الكلام بدونه
لما ذكرنا في الاوثان من وجه احراه لا يمكن حمل الدراهم على بدل الغلط والاشتمال وذلك
ظاهر وعلى بدل الكل اذ لا اتحاد بينهما في المدلول وعلى بدل البعض اذ الثلاثة ليست بعض ما اريد
من الموصول هنا هذا اذا كان الدراهم معرفا واما اذا كان منكرا فلا ابدال النكرة المحضة من
المعرفة المحضة وهذا ايضا مما لم يتنبه ومما سبق اي في مسألة الحصر للتبعيض لانه يصح الكلام
بدونه الا ترى انه لو قال اعتق عبيدي صح الكلام فانحل هذه الغاية بطل خالف ما ذكره
العلامة النسفي ره ان في كل موضع تم الكلام بنفسه ولكن اشتمل على ضرب ابهام فمن للتمييز
فللتبعيض قلت مراد العلامة من قوله الكلام اذا كان تاما او غير تام يعني بدون الجار
والمجرور الا ترى انه قال فقولها خالعني على ما في يدي كلام تام بنفسه جاز الاقتصار عليه
وقوله اعتق غير تام حتى لا يجوز الاقتصار عليه ومراد المصنف من الاختلال وعدمه يعني عند
طرح الجار دون المجرور فلا مخالفة قال واما الى فلانتهاء الغاية يقال سرت من البصرة
الى بغداد فان دخلت في الطلاق كما في قول الرجل لامرأته انت طالق الى شهر فهو على
ما نوى يعني ان نوى التنجيز يقع في الحال ويلغو آخر كلامه وان نوى التاخير تاخر الوقوع
الى مضي الشهر وان لم يكن له نية تاخر وقوعه الى مضي الشهر عندنا خلافا لزفر هو يقول بان
ما جعل الشيء لا يمنع سوت اصله كما جعل الدين لنا ان الى للتاخير ما يدخل عليه لغة وهنا
دخل على اصل الطلاق وهو يحتمل التاخر بالتعليق والاضافة فاوجب تاخيره واما اصل

اصل الثمن لا يحتمل التاخر بالتعليق فجعلناها كلمة الى فيه على تاخير المطالبة ثم من
الغايات ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة ومنها ما يدخل كقوله قرأت القرآن
من اوله الى آخره والاصل فيه ان الغاية اذا كان قائما بنفسه بان يكون له وجود قبل
التكلم ولا يكون جزءا من المغيا لم يدخل في الحكم لان الحد لا يدخل في المحدود كالليل في قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل والحايط في قوله بعت منك من هذا الحايط الى هذا الحايط ولا
يستقيم بقوله تعالى الى المسجد الاقصى لانه قد يعدل عن هذا الاصل لدليل وان كان غير قايم
بنفسه فان كان صدر الكلام مما يتناوله كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها كما في قوله تعالى
وايديكم الى المرافق وان كان صدر الكلام لا يتناوله او فيه شك لا يدخل ويكون ذكر الغاية
لمد الحكم اليها كذا قاله الامام شمس الائمة ولهذا قال ابو حنيفة ره ان الغاية في الخيار يدخل لان
مطلقه يقتضي التأبيد ولهذا لو اقتصر على قوله على اني بالخيار يفسد البيع فيكون ذكر الغاية
لاخراج ما وراءها وكذا في الآجال في الايمان بان قال لا اكلم فلانا الى وقت كذا يدخل الغاية
على رواية الحسن عن ابي حنيفة ره لان مطلقه يقتضي التأبيد فذكر الغاية يكون لاخراج ما وراءها
ولا يدخل في ظاهر الرواية لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية
شكا فلا يدخل بالشك وفي قوله لفلان علي من درهم الى عشرة وقوله لامرأته انت طالق
من واحدة الى ثلاث لم يدخل الغاية الثانية عند ابي حنيفة لان صدر الكلام لا يتناوله وانما
يدخل الغاية الاولى للضرورة لان الثانية واقعة ولا يكون ثانية بلا وجود الاولى وفيه
بحث وعندهما يدخل الغايتان لان هذه الغاية غير قايمة بنفسها فلا يكون غاية ما لم يكن
موجودة ووجود العاشر بوجوبه والثالث بوقوعه فلذلك دخل العاشر والثالث قال
واما في فللظرف زمانا او مكانا ويفرق بين حذفه واثباته في ظرف الزمان فقولهما صمت
الدهر فعبدي حر واقع على الابد وقوله ان صمت في الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى
الصوم الى الليل ثم افطر بعد الشروع حنث لوجود الصوم حقيقة ثم اختلفوا في قوله
انت طالق غدا او في غد فقالا لا فرق سواء حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق
قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان الغد ظرف في الحالين فلا يختلف حكمه بحذف حرفه واثباته
كقولك خرجت يوم الجمعة وفي الجمعة وفرق ابو حنيفة بينهما فقال في قوله في غد اذا نوى آخر
النهار يصدق قضاء وديانة وفي قوله غدا لا يصدق قضاء ويصدق ديانة لان حرف الظرف
اذا سقط يتصل به الفعل بلا واسطة فيقتضي استيعابه ان امكن لانه حينئذ يشابه المفعول به
تقول سرت يوم الجمعة بخلاف في يوم الجمعة لانه يفيد وقوعه في جزء منه كما في قوله احرث الدراهم

ومن الدراهم لتفصح انه فرق وادا عرفت هذا فنقول اذا قال عدا تتصل الطلاق بالحنز
بلا واسطة ما مقتضى استيعاب العد فلا بد ان تنتشر في اوانه لتحصيل الاستيعاب
التاخر بعد عمر موجب الكلام الى ما بعده لختنف عليه فلا يصدق في التنجيز قضا، ولكن يصدق
ديانة لانه محتمل كلامه فاما اذا لم يسقط حرف الظرف صار موجب كلامه وقوع الطلاق في
جزء من الغد مبهم واليه ولاية التعيين كما لو طلق احدى نسائه فيكون نيته بيانا لما
ابهم لا تغيرا لحكم كلامه فيصدق في القضاء ولو لم ينو شيئا كان الجزء الاول متعينا لوقوع الطلاق
لسبقه وعدم المزاحم فان اضيف الى ظرف المكان فيقول انت طالق في الدار او في مكة فانه
يقع الطلاق عليها في الحال حيثما يكون لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق فالطلاق اذا وقع
في مكان يكون واقعا في الامكنة كلها والفقه فيه ان المكان الداخل عليه حرف في قولك في مكة
موجود في الحال فيكون التعليق به تنجيزا بخلاف الزمان فانه معدوم فالتعليق به يكون تعليقا
معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة الا ان يراد به اضمار الفعل اي انضمار فكانه قال في دخولك الدار
تعبيرا بمعنى الشرط وتعلق الوقوع بوجود الدخول كما هو حكم الشرط فيصدق ديانة لا قضاء لان
اللفظ يحتمله لكنه خلاف الظاهر قال ويستعار للمقارنة يعني ان حرف في قد يستعار للمقارنة اذا
نسب الفعل فيقول انت طالق في دخولك الدار لان الفعل لا يصلح ظرفا ولكن بين الشرط والظرف
مناسبة من حيث المقارنة فحمل في على معنى مع ويصير بمعنى الشرط ثم ان كان الفعل سابقا او موجودا
في الحال يكون تنجيزا وان كان منتظرا يتعلق الطلاق بوجوده وعلى هذا قال محمد رح في الزيادات
لو قال انت طالق في مشيئة الله تع او في ارادته لم تطلق كانه قال ان شاء الله تع لان في بمعنى
الشرط وكان تعليقا بما لا يوقف عليه فلا يقع وكذا اخواتهما من الرضا والمحبة الا في علم الله تع
اي لو قالت انت طالق في علم الله تع انما تطلق في الحال لانه يستعمل في المعلوم عند الاطلاق
تقال علم ابي حنيفة اي معلومه ويقول الرجل اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك وعلى هذا المعنى
لا يصلح شرطا لان الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود وهذا ليس كذلك فيكون تنجيزا والقائل
لم يترك العلم تابع للمعلوم وانما يكون هذا تنجيزا ان لو كان وقوع الطلاق عليها الا عن معلوم
الله تع وذلك غير معلوم لجواز ان لا يكون معلوم الله تع اللا وقوع فيكون تعليقا بما لا يوقف
عليه فيصلح ان يجعل شرطا ويمكن ان يجاب عنه بان هذا انما يرد ان لو كان المراد منه ذات
نفس الصفة اما اذا كان المراد منه المعلوم فلا لان المعنى حينئذ يكون انت طالق مع كون الطلاق
معلوم الله تع ولا شك انه تنجيز قال فان قيل لو قال انت طالق في قدرة الله تع لم تطلق ولو
استعملت القدرة بمعنى المقدور فقد يقول من يستعظم شيئا هذا قدرة الله وانظر الى قدرة الله

قدرة الله قلنا معنى هذا الاستعمال انه اثر قدرة الله تع على حذف المضاف
المضاف اليه مقامه الا ترى ان الاضافة والنظر لا يكون الا الى اثار قدرته فكان في التاثير
محذوفا في استعمالات اسم القدرة في المقدور والمحذوف كالمذكور فلم يكن هذا اطلاق
اسم القدرة على المقدور ومثل هذا الحذف لا يتحقق في العلم لان المعلوم لا يكون اثر العلم
الا ترى ان ذات الله تع وصفاته وسائر المعدومات اي جميعها اذا لم يرد قد تكون بمعنى
الجميع معلوم الله تع ولا يطلق عليها اسم الاثر على المعلوم لان الاثر امر وجودي ولا على القديم لان
الحدوث من لوازم الاثر فلم يكن اطلاق اسم العلم على المعلوم من باب الحذف والاضمار والقائل
ان يقول فعلى هذا ينبغي ان يصح [illegible] ثان [illegible] قدرة ومعنى الصفة [illegible] تامة لله تع دائما
فيكون تعليقا بالموجود فيكون تنجيزا والوجه ما ذهب اليه الامام زين الدين [illegible]
الفرق بين مسألة العلم والقدرة ان العلم صفة دائمة لله تع شمل لا يصح نفيه عنه بحال فيكون
تعليقا بامر موجود والقدرة وان كانت صفة دائمة لله تع ايضا الا ان المراد بها هاهنا التقدير
قال فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد والله تع قد يقدر شيئا وقد لا يقدر فصار
كالتعليق بالمشيئة قال ولو قال لفلان على عشرة دراهم في عشرة يلزمه عشرة لان العدد لا يصلح
للظرف فيلغوا الا ان ينوي به معنى مع او واو العطف فيصدق والفرق بينهما انه لو قال لغير
المدخول بها انت طالق واحدة في واحدة ان نوى معنى الواو تقع واحدة وان نوى معنى مع تقع
ثنتان لا لما تعذر العمل بحقيقته ينبغي ان يحمل على مجازه كما هو قول زفر لان عند تعدد جهة
جهة المجاز لا يتعين واحد منها لعدم المرجح فيتعين الالغاء على ان الاصل في الذمم البراءة فلا يجب
المال بالشك قال ومن ذلك اي ومن حروف المعاني حروف القسم والقسم جملة انشائية يؤكد
بها جملة اخرى وصارا بمنزلة جملة واحدة وهي الباء والتاء والواو وما وضع للقسم وهو ايم الله
فاصله عند البصريين وهو مذهب القول ايمن الله وهو جمع يمين وحذف نونه من تخفيفات
القسم وعند الكوفيين وهو مذهب سيبويه هي كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها اي لا اصل لها
والهمزة فيها للوصل ولهذا سقطت في الدرج ومما يؤدي معنى القسم قولهم لعمر الله واللام فيه
للابتداء والعمر بالضم والفتح البقاء الا انه اوثرت الفتحة في القسم للتخفيف وان كانت الضمة
اعرف خبره محذوف وتقديره لبقاء الله اقسم به والبقاء من صفات الله تع فيكون قسما كانه
قال والله الباقي والاصل في حروف القسم الباء التي للالصاق لانها توصل الفعل الى اسم الله
المحلوف به ويلصقه به وهي تدل على فعل محذوف فقول الرجل بالله معناه اقسم او احلف بالله
والواو قد استعيرت من الباء للقسم لمناسبة بينهما صورة لاتحاد مخرجهما وهو ما بين الشفتين

ومعنى لان الباء للالصاق وفي العطف الصاق المعطوف بالمعطوف عليه استعيرت الباء
لمعنى الجمع الواو توسعة لصلات القسم لما بينهما من المناسبة لكونهما من حروف الزيادة فالباء
لاصالتها تدخل على المظهر والمضمر تقول بالله وبه لافعلن وكذا الحرف دخولها على سائر
الاسماء والصفات تقول بالرحمن وبعزة الله وقدرته وكذا تدخل في الكنايات تقول
بك وبه لافعلن فلم يكن لها اختصاص بالقسم لانها حقيقة في الالصاق فلهذا لا اشكل
اذ قوله وكذا في الكنايات تكرار محض والواو لا تدخل الا على المظهر فيقال احلف والله
لينحط رتبته عن رتبة الاصل ولما كان التاء دخيلا على ما ليس بدخيل في القسم انحطت رتبته عنها
فيقال لا تدخل الا في مظهر واحد وهو اسم الله لانه هو المقسم به غالبا وما وراء الاخفش من
تربّ الكعبة شاذ وقد يحذف حرف القسم تخفيفا يقال الله لافعلن بالنصب عند اهل البصرة
وهو الاصح لانه لما حذف الجار اوصل الفعل به يقال استغفرت من الذنب واستغفرت الذنب
وذلك مطرد في كلامهم بالخفض عند الكوفيين بتقدير الجار قال ابن الحاجب الا انه لا يجوز حذفه
الامع حذف الفعل فلا يقولون حلفت الله بل يقولون الله لافعلن قال ومن ذلك اسماء
الظروف انما الحق هذه الاسماء بحروف المعاني لانها لا تفيد معانيها الا بالاتصال باسماء
اخر كالحروف منها مع وهي للمقارنة حقيقة وان كانت قد تستعمل بمعنى بعد قال مع ان مع العسر
يسرا اي بعد العسر وقبل وهو للتقديم حتى لو قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار
طلقت للحال لان القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها عرفا قال الله من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها من قبل ان يتماسا
من قبل ان تمسوهن ويقال اعتق قبل ان يموت فلان قبل لم ينفذ كلمات ربي
ويقال اعتق قبل ان تعاقب واعط حقه قبل ان تحبسه وان قيل لو قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة قبل واحدة تقع تطليقتان فلو لم تكن القبلية مقتضية لذلك لما وقعت ثنتان
فلما وقع الثنتين لا لاقتضاء القبلية ذلك الا ترى انه لو قال بعدها واحدة تقع ثنتان ايضا
بل لما عرف من زيادة ذلك ان عرف الحنفية ايقاع الثنتين والاجلال ذكره عن الغاية فصار كانه
قال واحدة وواحدة ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو قال
قبلها واحدة تقع ثنتان وبعد للتاخير وحكمه في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة
انت طالق واحدة بعد واحدة مطلق تبين ولو قال بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل
فيه ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده وان لم يقيد كان صفة لما قبله تقول جاني زيد
قبل عمرو اقتضى سبق زيد وان قلت قبله عمرو اقتضى سبق عمرو وان ايقاع الطلاق
في الماضي ايقاع في الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع ولا يملك الاسناد
فصحت مامع وسعه لا ما ليس في وسعه اذا جمعت هذا سهل عليك تخريج المسائل وعند التحصيل فلو

فلو قال لفلان عندي الف درهم كانت وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم الا انه
تقول دين ولو قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم
طلقت ثلاثا في ثلاثة ايام وكذا لو قال انت علي كظهر امي كل يوم فهو ظهار واحد ولو
قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم يتجدد عند كل يوم ظهار لانه اذا لم يذكر كلمة
الظرف كان الكل ظرفا واحدا فلا يتعدد الاطلاق او ظهار واحد وان تكررت الايام واذا
ذكر كلمة الظرف صار كل فرد بانفراده ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا وقع طلاق او ظهار في كل
يوم قال ومن ذلك حروف الاستثناء والاصل فيه باعتبار الوضع الا وانما غير فهو في الاسماء
لكونه مضافا الى ما بعده ويستعمل صفة للنكرة ويستعمل للاستثناء يقول لفلان علي درهم
غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة الدرهم ولو قال غير درهم بالنصب يكون استثناء
فيلزمه درهم الا دانقا وقيل هذا مذهب النحويين واما عند الفقهاء فيجوزان لا يفترق
الحكم في النصب والرفع ويلزمه خمسة دوانق وكذا لو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم
بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك الجواب عند محمد وعندهما يلزمه
دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم منه بناء على ما سبق في باب البيان ان استثناء الدراهم
من الدنانير يجوز عندهما خلافا لمحمد ومن ذلك حروف الشرط اي كلمة ان والفاظ او صلاته
وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل في الاصل فيها ان اذ ليس فيها معنى الوقت وانما يدخل
على امر معدوم على خطر الوجود ليس بكائن لا محالة اي لا يكون قطعي الوجود ولا قطعي الانتفاء
فيقول ان زرتني اكرمتك ولا تقول ان جاء غدا اكرمتك وانما تقول اذا جاء غد واثره
ان تمنع العلة عن الحكم اي تمنع العلة عن الانعقاد حتى يبطل التعليق بوجود الشرط فيتعلق
ما ليس بعلة علة عندنا خلافا للشافعي فان عنده اثره في منع الحكم على ما عرف فلو قال لامراته
ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا انه لا تطلق حتى تموت فتطلق في اخر حياتها لان الشرط عدم
فعل التطليق منه وذا لا يتحقق الا بالياس عن الحياة فاذا قرب موتها على وجه لا يسع فيه
انت طالق وقع فيه الياس فقد وجد الشرط فتطلق ثلاثا وكذا اذا ماتت طلقت
ثلاثا قبيل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق وفي النوادر لا تطلق بموت
الزوج لانها ما لم تمت فالتطليق من الزوج متصور وبعد موتها لم تبق محلا للطلاق بخلاف
موت الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك وقع الياس عن فعل التطليق منه والصحيح ان
موتها كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق

كلمة ان ومتى وحيث ومن
واذا واذا ما وكل وكلما
ومهما ووجوه ان هو
الاصل صح

وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق فيقع حالا واذا يصلح
للوقت والشرط على السواء اي اذا عند نحوي الكوفة مشتركة بين الوقت والشرط واذا استعملت
الشرط لم يبق فيها معنى الوقت اصلا ويصير بمعنى ان وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وعند البصريين
وهو قول صاحبيه انها موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت
عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط ذلك عنها بحال بيان ذلك فيمن قال لامراته اذا لم اطلقك
فانت طالق فان عنى به الوقت يطلق في الحال وان عنى به الشرط لم يطلق حتى يموت وان لم اذا
لم يكن له نية فعلى قول ابي حنيفة لا يطلق حتى يموت وعلى قولهما يقع اذا فرغ من اليمين اي اذا وجد
وقت بعد اليمين يمكنه ان يطلق فيه فلم يطلق وقع الطلاق مثل متى لهما ان الشرط ما يتضمن خطرا في
الوجود وترددا بين ان يكون وبين ان لا يكون واذا يدخل على كائن او منتظر قطعي الوقوع كقوله تعالى
اذا الشمس كورت وهو كائن لا محالة ويقال اذا جاء الشتاء فتاهب ولا يجوز ان يقال ههنا الا اذا استعير
للشرط مع قيام معنى الوقت مثل متى فانها لا تنفك عن معنى الوقت مع ان المجازاة في متى لازمة في غير
موضع الاستفهام وفي اذا جائز فان يسقط عنها معنى الوقت فلان لا يسقط عن اذا
والمجازاة بها غير لازمة بل هي في حيز الجواز اولى ولهذا لو قال لامراته انت طالق اذا شئت لم
تتقيد بالمجلس حتى لو قامت من مجلسها لا يخرج الامر من يدها كما لو قال متى شئت بخلاف ان شئت وابو حنيفة
اعتبر ما قال اهل الكوفة وهو ان اذا قد تستعمل لمحض الشرط واستدل الفراء بقول الشاعر واستغن
ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك بدليل دخول الفاء في الجزاء قلت
وفيه نظر واذا ثبت هذان الوجهان اي معنى الوقت ومعنى الشرط فان حمل على الشرط لا تقع الطلاق
حتى يموت وان حمل على الوقت يقع الطلاق فلا يقع بالشك وكذا اسما استشهد به وقع الشك
في خروج الامر من يدها بالقيام ولو جعلها بمنزلة متى لم يخرج الامر من يدها فلا يخرج بالشك واما
واما متى فهي للوقت المبهم لا اختصاص لها بالماضي والمستقبل باعتبار الوضع ولكن لما كان
الفعل يلزمها دون الاسم جعل في معنى الشرط في غير موضع الاستفهام قال متى تاته تعشو الى ضوء
ناره تجد خير نار عندها خير موقد وجزم بها الفعل فاذا قال لامراته متى لم اطلقك فانت طالق
طلقت كما سكت لوجود وقت بعد كلامه لم يطلقها فيه ولكن معنى الشرط لا اختصاص دخولها على
الفعل وذلك اية الشرطية وكذلك في كل كلمة كل ليست للشرط ولهذا لم يذكره العلماء في حروف
الشرط لان الاسم يليها دون الفعل والاجزية انما تتعلق بالافعال دون الاسماء الا ان فيها معنى
الشرط من حيث ان الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام وذلك الفعل في حكم معنى
الشرط قال سيبويه يقول كل رجل ياتيه فله درهم اخلت لانك لم تجئ بالفعل فهذا يدل على ان

ولو قال كل رجل فله درهم صح

على ان الفعل يصير كلا في معنى الشرط بيانه انها اذا قال كل امراة اتزوجها وقد ذكرنا مباحث
كلما وكل فلم نعدها ههنا وما فيه معنى الشرط لو على ما روي عن ابي يوسف فيمن قال لامراته انت
طالق لو دخلت الدار لم تطلق ما لم تدخل بمنزلة قوله ان دخلت لان لو بمعنى التعليق فيما
يقترن به مما يكون في المستقبل فجعلت على حرف الشرط بخبر ان الفعل المستقبل بعدها يكون مرفوعا
بخلاف ان حتى قال ابو الحسن الاهوازي لو جزم به الفعل لم يصر شرطا الا انهم كانوا يجزمون الفعل
بعد ان لخروج عن الشرط ويقع الطلاق والعتاق في الحال وفي قبيل الرفع والجزم سواء لان العوام
لا يميزون بين وجوه الاعراب وكذلك لولا لما استعملت لنفي الشيء لوجود غيره قال محمد رحمه الله لو قال
انت طالق لولا دخولك الدار لا تطلق اصلا وجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء وهذا
لان كلمة لولا لما كان لامتناع الشيء لوجود غيره فقد جعل دخول الدار مانعا عن وقوع
الطلاق قال الله تعالى لولا رهطك لرجمناك ولولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم
من الخاسرين ولكن لما افاد فايدة الشرط ذكرها في حروف الشرط قال ومن ذلك كيف
وهو السؤال عن حال الشيء فان استقام السؤال عن الحال بان يكون لذلك الشيء احوال
اعتبروا الا بطل في قول ابي حنيفة ولهذا قال في قول الرجل انت حر كيف شئت ايضا
مع الحرية في الحال ويلغو قوله كيف شئت لانه لا حال للحرية فلا تتعلق بمشيئة وقال
فيمن قال للموطوءة انت طالق كيف شئت انه يقع واحدة رجعية ضرورة ان اصل
الشيء لا ينفك عن وصفه في الوجود فثبت الادنى الا ان للطلاق احوالا من الرجعة
والبينونة الخفيفة والغليظة وكونه سنيا وبدعيا وكذا له ان يملك الواحدة وجعل
الرجعي بائنا عنده فيقع واحدة ويبقى الفضل في الوصف من البينونة والقدر من الزيادة
على الواحدة مفوضا اليها فيصح عند مشيئتها اذا وافقت منوي الزوج والا لغو
وعندهما لا يثبت الطلاق ولا العتاق بدون المشيئة في المجلس لان ما لا يتاتى فيه
الاشارة الحسية من الامور الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة اصل ذلك الشيء من حيث ان
كل واحد منهما ما لا يشار اليه فيتعلق اصله ضرورة تعلق وصفه وهذا لان جميع
الاوصاف لما تعلقت بمشيئتها والاصل بدون الوصف لا يتصور وجوده فلا يكون
واقعا بدون الوصف قال واما كم فهو اسم لعدد مبهم قال تعالى كم سنبلة وكم مسائل فلو
قال لامراته انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لان المشيئة واقعة في نفس الواقع
لان العدد هو الواقع فقد علق جميع الاعداد بمشيئتها وانما يصير جميع الاعداد معلقا
بمشيئتها اذا تعلق اصل الطلاق بها ولما كانت اسما للعدد المبهم فلها ان تشاء

الواحدة والثنتين والثلاث ويتوقف المشيئة بالمجلس لانه ليس ظرفا ما يعم الوقت
بل هو خطاب في الحال فيقتضي الجواب في الحال واما اين وحيث وكل جزء منهما
عبارة عن المكان لانهما من اسمائه فلو قال انت طالق اين شئت لا يقع الطلاق ما لم تشأ
في المجلس لان علة ايقاع الطلاق في مكانه يتعلق بعد المشيئة ولا تعلق للطلاق بالمكان
فيلغو ذكره وبقي ذكر مطلق المشيئة في الطلاق فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان للطلاق
تعلقا به حتى وجب اعتبار الزمان خصوصا كما في انت طالق غدا او عموما كما في قوله انت
طالق متى شئت فان قيل لما الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع الطلاق
في الحال ولا يتعلق بالمشيئة كما لا يتعلق على الدخول في قوله انت طالق دخلت
الدار قلنا بين الشرط والظرف تناسب من حيث ان الظرف يجامع المظروف
كالشرط يجامع المشروط فحين تعذر حمل الظرف على حقيقته يصير عبارة
عن الشرط مجازا فان قيل انما بطل بالقيام عن المجلس اذا جعلا
مجازا عن ان اما اذا جعلا مجازا عن اذا او متى فلا فلم
صار جعلهما مجازا عن ان اولى من جعلهما مجازا
عن اذا او متى قلنا لان ان اصل
في باب الشرط وغيرها دخيل
فيه فصار جعلهما مجازا
عنها اولى من جعلهما مجازا
عن ما هو دخيل عن غيرها
والله اعلم
بالصواب
واليه المرجع
والمآب
تم بعونه
سبحانه
وحسن توفيقه والصلوة
والسلام على رسوله محمد واله
اجمعين الطيبين الطاهرين
والحمد لله رب العالمين